في
علم الكلام

النشأة وبعض المشكلات

الأستاذ الدكتور
إبراهيم إبراهيم محمد ياسين
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة المنصورة

الانقسامات السياسية
ونشأة الفرق الكلامية

أمسى المسلمون يوم قتل «عثمان بن عفان» وليس لهم إمام يدبر أمورهم ويحفظ عليهم نظامهم، ويقيم فيهم حدود الله. ويرعى أمور الدولة الضخمة التى أقامها أبو بكر وعمر.

وواضح أن الذين قتلوا (عثمان) لم يكونوا هم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان نفسه من المهاجرين والأنصار، وإنما كانوا شراذم الجيوش المرابطة فى ثغور البصرة والكوفة ومصر ومن ثاب إليهم من الأعراب ومن أعانهم من أبناء المهاجرين والأنصار.

ولقد وقفت الغالبية من أصحاب النبى "المهاجرين والأنصار" ثلاث مواقف مختلفة عن هذه الفتنة.

١ - فأما كثرتهم فكانت تود الاصلاح فلا تجد إليه سبيلا فتسكت عن عجز وقصور لا عن تهاون وتقصير.

٢ - وفريق تشابهت عليه الأمور فآثروا العافية والتزموا الحيدة واعتزلوا الفتنة إلتزاما بأحاديث النبى التى خوفتهم من الفتنة.

٣ - وفريق لم يركنوا إلى العجز ولم يؤثروا الحيدة والاعتزال وانما سعوا بين عثمان وخصومه، بعضهم ينصح للخليفة وبعضهم ينقم من الخليفة فيحرض عليه.

وبعد مقتل عثمان أقبل الثائرون على علىّ يعرضون عليه الخلافة إلا أن نفراً أبوا أن يبايعوا فلم يلح عليهم علىّ فى البيعة ولم يأذن للثائرين فى إكراههم عليها. من هؤلاء النفر سعد بن أبى وقاص الذى خلى علىّ بينه وبينه، ومنهم

عبد الله بن عمر الذى أبى أن يكفله أحد ونعته علىّ بسوء الخلق صغيرا وكبيرا وقال أنا كفيله عندما رفض أن يكفله أحد.

وامتنع طلحة والزبير عن البيعة وأكرههم الثائرون عليها - وهكذا كان شكل الحياة السياسية التى واجهها عليا إلى أن ظن أن الأمر قد استقر له.

فكان عليه أن يواجه المشكلة الثانية الخطرة وهى مشكلة مقتل عثمان؟ وكان عليه أن يظهر أمر الله وحكم الدين فى قتل هذا الخليفة. وفى قاتليه.

أقتل الإمام ظالما ؟ وإذن فلا قصاص ولا ثأر. أم قتل الامام مظلوما ؟ وإذن فلا بد من أن يثأر له وينفذ فى قاتليه ما أمر الله به من قصاص.

وكان أصحاب النبى من المهاجرين والانصار يرون أن الخليفة قتل مظلوما وأن ليس لعلىّ إلا الثأر، وأن أمور الدين لا تستقيم إذا ضيعت الحقوق.

وأما الثائرون فكانوا يرون أنهم قتلوا الخليفة ظالما فليس له ثأر ولا ينبغى للإمام أن يقتل به أحدا. ومع ذلك فقد هم علىّ أن يحقق مقتل عثمان ولكنه لم يستطع أن يمضى فى التحقيق إلى غايته، ولهج قوم بأن محمد بن أبى بكر قد شارك فى دم عثمان، ومحمد بن أبى بكر هو ابن خليفة رسول الله وأخو أم المؤمنين عائشة وهو ربيب علىّ نفسه، فقد كانت أمه عند علىّ تزوجها بعد موت أبى بكر. وقد سأل علىّ محمدا أأنت قاتل عثمان، فأنكر وأقرته نائله بنت القرافصه زوج عثمان على انكاره.

ولم يعف عليا عن محمد بن أبى بكر وانما حقق أمره حتى استبان أنه لم يقتل عثمان ثم منعته الظروف من المضى فى التحقيق.

وقد بويع علىّ للخلافة وكان مستكرها على ذلك،. وقد قبل البيعة حين هدده بعض الذين ثاروا لعثمان أن يلحقوه بالخليفة المقتول وحين فزع اليه

المهاجرون والأنصار يلحون عليه فى أن يتولى أمور المسلمين ليخرجهم من الفتنة ورفض بعض أهل المدينة أن يبايعوا عليا واعتزلوا الى مكة ومنهم عبدالله بن عمر، وأراد عليّ أن يخرج فى قتالهم لولا أن منعتهم أم كلثوم ابنته وكانت زوجة لعمر فأكدت له أنه لم يخرج لفتنة أو لخلاف، كما خرج إلى المدينة طلحة والزبير وآوى إلى مكة عمال عثمان كعبد الله بن عامر ويعلى بن أمية، وكثير من بنى أمية ومنهم مروان بن الحكم وسعيد بن العاص، وكان فى مكة أزواج النبى حفصة بنت عمر وام سلمة وعائشة بنت أبى بكر اثناء عودة عائشة الى المدينة بعد أن قضت مناسكها علمت بحقيقة الأمر وان عليّ هو الذى تمت له البيعة فى المدينة وضاقت بذلك ضيقاً شديداً واعلنت انها لن تقبل بعليّ إماماً[1]، ويعزو الدكتور طه حسين ذلك إلى حديث الإفك حين أراد عليّ أن يواسى النبى صلى الله عليه وسلم فأشار عليه أن يطلقها وقال له: إن النساء غيرها كثير وكان ذلك قبل أن ينزل الله براءتها فى القرآن وكانت السيدة عائشة شخصية قوية كعمر بن الخطاب ورثت عن العرب كثير وكانت تحفظ الشعر وتكثر منه فأضمرت لعليّ قولته وعرف عنها بعد ذلك أنها تكره عليّ وكانت من أشد نساء النبى إنكارا على عثمان لم تتحرج أن تصيح بها من وراء سترها وهو على المنبر حين عاب عبدالله بن مسعود وأسرف فى عيبه، وقد ظن الكثير من الناس أنها من المحرضين على الثورة.

وكانت تنكر على عليّ أمرين: أحدهما أنه تزوج فاطمه بنت رسول الله ورزق منها الحسن والحسين فكان أبا للذرية الباقية من النبى بينما لم ترزق هى ولدا من النبى مع أنه أتيح لمارية القبطية أم ابراهيم وكان هذا يؤذيها فى نفسها باعتبارها أحب نساء النبى إلى النبى وأما الأمر الآخر فإن عليّ تزوج أسماء

(١) يذكر الدكتور طه حسين هذا الرأى في كتابه الفتنة الكبرى الجزء الثانى الذى خصص للحديث خلافة عليّ.

الجشعمية بعد وفاة أبى بكر وهى أم محمد بن أبى بكر الذى نشأ فى حجر عليّ وإذ علمت هى ببيعة عليّ عادت إلى مكة غاضبة وعمدت إلى الحجر فاتخذت فيه سترا وجعل الناس يجتمعون اليها فتحدثهم من وراء الستر تنكر قتل عثمان وتقول: لقد غضبنا لكم من لسان عثمان وصوته وعاتبناه حتى أعتب وتاب إلى الله وقبل المسلمون منه ثم صار به جماعة من الغوغاء والأعراب فقتلوه واستحلوا الدم الحرام فى الشهر الحرام فى البلد الحرام.

وقد رأى طلحة والزبير أثر عائشة وأحاديثها فى الناس فرغب إليها أن تصحبهم الى البصرة لتحرض الناس على حل دم عثمان وقد قبلت فى غير تردد الا أن عبد الله بن عمر عندما ذكرها بقول الله عز وجل: «وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى» توقفت.

ومهما يكن من الأمر فقد ارتحل طلحة والزبير وعائشة يريدون البصرة وهم عليّ بالخروج ليردهم عما صمموا عليه وأتيح من الوقت لمعاوية ما مكنه من أن يحكم أمره ويهيئ ضده ويكيد لعليّ، وخرج كثير من الناس على عليّ وازداد اصرارهم على المقاطعة والمخاصمة ثم أرسل إليه عليّ عبدالله بن عباس فى جماعة من أصحابه فناظرهم على النحو التالى:

سألهم: ماذا نقموا على أمير المؤمنين؟

فقالوا: إنه حكم فينا الحكمين

فرد عليهم إبن عباس: بأن الله قد أمر بالتحكيم فى الصيد الذى يصيبه المحرم .

فقال جل شأنه: «يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذو عدل منكم» كما أن الله

مر بتحكيم حكمين بين الزوجين إن ضيف بينهم الشقاق فقال: «وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليما خبيرا».

وهكذا فقد حكم الله الرجال فى الأمور اليسيرة فكيف بالأمور الجسام التى تحقن دماء الأمة.

إلا أن الخوارج قالوا إن ما نص الله عليه من الأحكام لا تجوز المخالفة عنه وما أذن للناس فيه من الرأى جاز لهم أن يجتهدوا فيه برأيهم. فليس للإمام أن يخالف ما أمر الله فى الزانى والسارق وقاتل النفس المؤمنةبغير حق، وأمر الله فى معاوية والطائفة الباغية واضح فليس لعليّ أن يغيره وإنما عليه أن يمضى لقتال البغاه حتى يفيئوا إلى أمر الله.

وناظر عليّ الخوارج وكره أن يتأول الناس عليه آية التحكيم كما كره أن يتأول الناس عليه أنه لم يثبت فى الصحيفة أنه أمير المؤمنين خصوصاً عندما قالوا له: أتراك شككت فى إمرتك؟ فقال عليّ: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما كتب صحيفة الحديبية مع أبى سفيان ورفض أبا سفيان ان يثبت أن محمداً رسول الله محا الرسول من الصحيفة وصفه بأنه رسول الله وما شكك هذا فى نبوته ولا رسالته، وأما فيما يتعلق بأمر الحكمين فإنه أخذ عليهم العهد أن يحكم بما فى كتاب الله فإن وفيا العهد فالحكم إذن لله وإن خالفا كتاب الله فلا حكم لهما*.

وهكذا إنبثق أول شقاق سياسى خطير من النزاع على زعامة الأمة الاسلامية بين مرشحين قويين متنافسين على الخلافة هما عليّ بن أبى طالب

---

(١) كان المتحدث باسم الوفد القريشي في صلح الحديبية هو صهيل بن عمرو تحت إمرة أبا سفيان.

الخليفة الرابع وصهر النبي ومعاوية والى الشام ومؤسس السلالة الأموية. ففيما كان عليّ -بحسب الرواية الشائعة - يهم بقطف ثمار الفصل فى معركة صفين سنة ٦٥٧ هـ لجأ معاوية الى حيلة حملت عليا على إيقاف القتال، والقبول بالتحكيم، فانتهى الأمر - من ثم - باخفاق عليّ ومن جراء ذلك تمرد فريق من جيشه، متذرعين بالقول أن قبوله بالتحكيم القى ظلالاً من الشك على حقه الشرعي فى الخلافة.

وقد رسمت الظروف لهؤلاء الخوارج خطة محتومة لم ينحرفوا عنها قط أثناء تاريخهم الطويل وهى أن يكيدوا للإمام ويمكروا به ويتربصون به الدوائر ويصرفون عنه قلوب الناس وعقولهم وربما عارضوه أثناء خطبه وهو على المنبر فى صلاته مطمئنون لعدله آمنون من بطشه وقد أغراهم عدله ولينه به، إلا أن علياً كان يعلم أنه سيموت مقتولا وأن قاتله أشقى هذه الأمة وكان كثيرا ما يقول فى خطبه حينما يشتد سأمه لأصحابه وضيقه بعصيانهم ما يؤخر أشقاها؟ والمهم فى أمر هؤلاء المتمردين الذين عرفوا بعد ذلك بالخوارج أنهم آثاروا للمرة الأولى فى تاريخ الاسلام الأساس الذى تقوم عليه السلطة السياسية والحدود التى تنتهى عندها، ويلغ بهم الأمر أنهم انكروا ضرورة منصب الخلافة جملة وتفصيلا ودعوا الى قتل الحكام الطغاة(٢) وكان لجنوفهم إلى التمرد والاغتيال السياسى ناتجا عن فهمهم لمعنى التقوى والايمان الصحيح فقد ذهبوا الى أن المسلم الذى يرتكب كبيرة سياسية كانت أو غير سياسية يصبح خارجا على الدين، فإذا كان مرتكبها هو الخليفة جاز شرعا خلعه أو قتله على أساس أنه كافر(٣) ولذلك فلم يعد الاسلام وحده هو الاساس الطبيعى للسلطة السياسية بل يصاحبه السلوك الاجتماعى القويم فى المجتمع الاسلامى وقد تبرأ الخوارج من عثمان وعلى ومن صحبهم وهذا التبرئ صفه من الصفات الذى يجب ان يتحلى بها المسلم، ومن عقيدتهم تكفير صاحب الكبيرة حتى ولو كان هو الخليفة ويجمعهم القول على أنه

ليس شرطا ان يكون الإمام من أهل بيت رسول الله لان الامام مجموعة من الصفات والخصال ينبغى أن تتوفر كى تصح الإمامة*

ويذهب الخوارج إلا أنه إذا صلح الامام صلحت الأمة وإذا فسد الامام فسدت الأمة ويربطون بين الدار الاخرة وما بها من نعيم أو جحيم والحياة الدنيا والاتجاه السياسى على الأرض يقرر المصير فى السماء الى النعيم أو الجحيم، فالإمام امام فى الدنيا والاخرة ولذلك فهم يرون اختيار أصلح الناس للإمام وهذا الأمر لا يثبت إلا بالأعمال.

وهكذا فإن أهم ما يميز فكر الخوارج هو الايمان العميق بالدين الاسلامى وبفكرة العدالة والوقوف مواقف واضحة فيما يتعلق بالفضيلة باعتبارها ليست موقفا وسطيا، فهناك خطأ وصواب، وحلال أو حرام، وكفر وإيمان، وموقفهم من الإمامة موقف واضح فالإمام ليس معصوما من الخطأ ويجوز تكفيره إذا ارتكب الكبيرة كما يجوز عزله أو قتله، وهذا راجع الى موقفهم من العدل الإلهى، وقد انقسمت الخوارج فيما بينهما الى عدة فرق:

أولاً: المحكمة..... الذين اكتسبوا هذا الإسم من قولهم أن عليا ترك حكم الله وحكم الرجال فيما لا يجوز تحكيم الرجال فيه، وقال الشهرستانى فى أمرهم أنهم كذبوا على عليّ من وجهين أحدهما أنه حكم الرجال وليس هذا صادقاً لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم، والثانى أن تحكيم الرجال جائز فإن القوم هم الحاكمون وهم الرجال.

ثانياً: الأزارقه.. أطلق عليهم هذا اللقب نسبة الى زعيمهم أبى راشد نافع بن الأزرق، وقد ذهبت الأزارقة الى تكفير كل من لا يؤمن بما يؤمنون به وهم يسوون بين المسلمين وغيرهم لأنهم أحلوا دم كل مسلم ليس على عقيدتهم فأباحوا

* دكتور فيصل عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨١، ص ١٢٤ - ١٢٥.

قتل الرجال والنساء والأطفال، ويرى الشهرستانى أن الأزارقة قد أخطأت فى عدة أمور وهى على النحو التالى :

١ - أنهم كفروا عليّ بن أبى طالب وزعموا أنه المقصود بقوله سبحانه وتعالى: «ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على مافى قلبه وهو ألد الخصام» بل قالوا أن ابن ملجم كان على حق عندما قتل عليّ بن أبى طالب وفسروا ذلك فى ضوء الآية: «ومن الناس من يشرى نفسه إبتغاء مرضاة الله» بل ذهبوا الى تكفير عليّ وعثمان وعائشة وطلحة بن الزبير وعبدالله بن عباس وهم عندهم خالدون فى النار.

٢ - قالت الأزارقة بكفر كل من قعد على القتال معهم ضد خصومهم كما كفرت كل من لا يقول بإمامة ابن الأزرق.

٣ - أخطأت الأزارقة فى أنهم قالوا أن حكم أطفال المشركين حكم آباءهم فهم مخلدون فى النار.

٤ - جوزوا أن يبعث الله رسولاً يعلم أنه سيكفر بعد ذلك، بل قالوا ان الله يمكن أن يرسل نبياً كان كافراً قبل بعثته.

٥ - أخطأوا فى قولهم أن مرتكب الكبيرة كافر ويخلد فى النار واستشهدوا على ذلك بموقف إبليس.

ومما يأخذ عليهم الشهرستانى أن الأزارقة خالفت النص الدينى وخرجت على محكم الآيات عندما أنكرت الرجم وأباحت لنفسها عدم آداء الأمانة لكل مخالفيهم فلا ينبغى للمؤمن من الخوارج أن يوفى دين بدين أو وعد للمشرك، ولم يقيموا الحد على قاذف الرجل المحصن وأجازوه على قاذف المحصنات من النساء، وقطعوا يد السارق فى القليل والكثير، ولم يعتمدوا فى السرقة نصابا(*)

(*) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٨٤، والشهرستانى، الملل والنحل ص ١٠٩ - ١١٠. راجع : علم الكلام ومدارسه ص ١٣٢ -١٣٥.

ثالثاً : النجدات العازرية...

وتنسب هذه الفرقة الى (نجد بن عامر الحنفى) وسميت النجدات بالعازرية لأنهم عزروا الذين يجهلون الفروع دون أن يقولوا بتكفيرهم، ويقولون أن الدين أمران: أحدهما معرفة الله تعالى ومعرفة رسله، وتحريم دماء المسلمين، وتحريم غصب أموال المسلمين، والإقرار بما جاء من عند الله جملة فهذا واجب معرفته على كل مكلف، وما سواه فالناس معذورون بجهالته حتى يقيم عليه الحجة فى الحلال والحرام، فمن استحل باجتهاده شيئا محرماً، فهو مغرور، ومن خاف العذاب على المجتهد المخطئ قبل قيام الحجة عليه فهو كافر(*).

(*) الفرق بين الفرق ص ٨٩.

علم الكلام

نشأته والمصطلح

تعريفه : «يقول عبد الرحمن بن أحمد الايجي»[1] أن علم الكلام علم يقتدر معه علي إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه - وهو أمر متعلق بالإعتقاد دون العمل وهو متعلق بالعقائد الدينية تعلقا قريباً أو بعيداً.

وهو يبحث عن صفات الله وأفعاله في الدنيا - كحدوث العالم - وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيها كبعث الرسل، ونصب الإمام والثواب والعقاب.

وهذا العلم فيه نظر من وجهتين:

الأول: البحث في الأعراض والجواهر لا من حيث هي مستندة إلي الله تعالي - ولأن هذا من الأمور غير البينه بذاتها علي حد إعتقاد «عضد الدين الإيجي» وجب بيانها في علم يختص بها .

الثاني : أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم إما كون إثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا في علم أعلي - والقسمان باطلان وهذا العلم يبحث علي قانون الإسلام من جهتين :

١ - يبحث عن المعدوم والحال لا باعتبارها موجودة في الخارج - ولا يقولون بالوجود الذهني.

٢ - يُحكم قانون الاسلام فيما هو الحق من هذه المسائل .

---

(١) عضد الدين الإيجي (عبدالرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص ٢٧.

وتبدو أهمية هذا العلم فيما ذكره الإيجي في هذه الأمور .

الأول : الترقي من حضيض التقليد إلي ذروة الإيقان واليقين.

الثانى: إرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة.

الثالث: حفظ قواعد الدين من شبه المبطلين والمرجفين.

وموضوع علم الكلام أتم الأمور وأعلاها ، وغايته أشرف الغايات، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل، وهو مويده بالنقل، وغاية في الوثاقة.. فهو أشرف العلوم، وموضوعات علم الكلام إما بينة بنفسها أو مبينة فيه، فهي مسائل له وهي مبادئ لمسائل العلوم الأخري.

التسمية: ويذهب عضد الدين الايجي[1] إلي أن العلم قد سمي (كلاما) لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة ولأن أبوابه عنونت بالكلام» في كذا ، ولأن مسألة الكلام أشهر أجزائه.

لكن ما هو الكلام؟ «يذهب عبد الكريم الشهرستاني»[2] إلي أن الكلام هو كلام الباري تعالي – وهو أمر ونهي وخبر وإستخبار، ووعد ووعيد، وذهبت الكرامية إلي أن الكلام بمعني القدرة علي القول وهو معني واحد، وبمعني القول معان كثيرة، قائمة بذات الباري تعالي وهي أقوال مسموعة وكلمات محفوظة .. تحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء ولا العدم.

---

(١) المواقف، ص ٨، ٩.

(٢) عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، ،مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص ٢٨٨.

وذهبت المعتزلة إلي أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة، شاهدا وغيابا، لا حقيقة للكلام سوي ذلك، وهي مخلوقة وقائمة بمحل حادث (مخلوق)، أوجدها الباري تعالي، سمعت من المحل كما وجدت.

ولقد تعددت الأسماء التي أطلعت علي علم الكلام فيطلق عليه الإمام أبو حنيفة (علم الفقه الأكبر) ويقصد به الفقه في أصول الدين تمييزا له عن فقه الأحكام والأمور العملية والفرعية.

ولذلك أصبح شائعا أن ما يتعلق بصحة الاعتقاد بأصول الدين هو (علم الفقه الأكبر) وأن ما يتعلق بالأحكام العملية هو (علم الفقه)[1].

ويذكر التفتازاني في شرح العقائد النسفية أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكفية العمل وتسمي فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالإعتقاد وتسمي أصلية وإعتقادية وقد سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه - ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام»[2].

ويذكر أبو نصر الفارابي (المتوفي ٣٣٩هـ) في كتابه إحصاء العلوم، أن علم الكلام أو كما يسميها صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان علي نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة.. وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل. وهذا ينقسم إلي جزئين أيضا: جزء الآراء وجزء الأفعال.

ولقد ذهب أبو حيان التوحيدي (٤٠٠ هـ) إلي القول في رسالة «ثمرات العلوم» واما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه

---

(١) البياضي، إشارات المرام، ص ٢٨ - ٢٩، وقد أستعان به د. حسين الشافعي في كتابه المدخل إلي دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة القاهرة، ١٩٩١، ص ١٤.
(١) المصدر السابق، ص ١٥.

علي محض العقل في التحسين والتقبيح والإحالة والتصحيح، الإيجاب والتجويز، والإقتدار والتعديل والتجوير والتوحيد والتكفير»[1].

والتوحيدى يذكر هذا تمييزا للكلام عن الفقه الذي يدور موضوعه عنده حول الحلال والحرام.

ويعرض «الغزالي» لعلم الكلام علي إعتبار أنه نشأ بدافع الدفاع عن العقيدة والقرب عنها، ومطلوب هذا العلم عنده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة.

وفي كتابة إحياء علوم الدين «يذهب الغزالي إلي أن علم الكلام هو العلم الذي به يدرك التوحيد، ويعلم ذات الله سبحانه وصفاته».

وإذا كان هذا هو الحال حتي القرن الخامس الهجري فإن الأمر قد أصبح أكثر تحديدا في القرون التالية.

فيقول البيضاوي في الطوالع[2] أن علم الكلام علم يقتدر معه علي إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها».

ويقول عضد الدين الإيجبي المتوفي (٧٥٦هـ)[3] والكلام علم يقتدر معه علي إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الإعتقاد دون العمل» وقد يمتد أمر علم الكلام بهذا الشكل للرد علي خصوم الدين الإسلامي لذلك يكون الخصم من بين المتكلمين وإن خالف عقائد المسلمين وقد سبق وعرضنا لآراء الايجي.

---

(١) راجع فيصل عوف (الدكتور)، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١، ص ٤٩.
(٢) البيضاوي، الطوالع مع شرح المرعشي، ص ٤ والمدخل ص ١٩.
(٣) الايجبي، المواقف بشرح الجرجاني، ص ١٤، ١٥.

وأما الجرجاني فيزيد ذلك وضوحا الكلام علم يُبحث فيه عن ذات الله تعالي وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد علي قانون الاسلام»[١].

ويذهب إبن خلدون (٨٠٧هـ) إلي أن علم الكلام، علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد علي المنحرفين في الإعتقادات»[٢].

وقريب من هذا التعريف ما يذكره التهانوي في كشاف إصطلاحات العلوم والفنون حيث يقرر أنه علم يقتدر معه علي إثبات العقائد علي الغير والزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها.. إلي إنتفاء المانع»[٣].

وأما أحدث ما قدم في مجال تعريف علم الكلام فهو ما يذكره الشيخ محمد عبده (١٩٠٥م) يقول علم التوحيد - يقصد علم الكلام - علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن ينفي عنه وعن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسحب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم»[٤].

وأما معني التوحيد عند «محمد عبده» أن الله واحد لا شرك له وسمي هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه، وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلق الأكوان وأنه وحده مرجع كل كون ومنتهي كل قصد - وهذا المطلب كان الغاية العظمي من بعثة النبي صلي الله عليه وسلم.

ويذهب الشيخ محمد عبده أن هذا النوع من العلم علم تقرير العقائد وما جاء في النبوات كان معروفا عند الأمم قبل الإسلام، ففي كل أمة كان القائمون

---

(١) المدخل إلي دراسةج علم الكلام، ص ١٩.
(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٠٠.
(٣) التهانوي، الكشاف، حـ ١ ص ٢٣.
(٤) رسالة التوحيد، ص ٥.

بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده وكان البيان من أول وسائلهم إلي ذلك لكنهم كانوا قلما ينحون في بيانهم نحو الدليل العقلي.

ويلاحظ محمد عبده أن علم الكلام الإسلامي تميز عن علم الكلام في الديانات الأخري لإعتماده علي الدليل العقلي، وبناء ما فيه من عقائد علي ما في طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه نظام الكون، فقد كان علم الكلام في الديانات الأخري منازع للعقل في العلم، ومضارب الدين في الإلزام بالعقائد وتقريبها من مشاعر القلوب علي طرقي نقيض، وكثيرا ما صرح الدين علي لسان رؤسائه أنه عدو العقل نتائجه ومقدماته، فكان جل ما في علوم الكلام تأويل وتفسير، وإدهاش بالمعجزات، أو إلهاء بالخيالات»[1].

ونحن نلاحظ هنا أن معظم تعريفات العلم تدور حول اليقين بالدين بإعتباره (غاية) وكذلك تقوية العقائد الدينية بالبراهين القطعية ورد الشبه عنها، وتحصيل الملكة القادرة علي ذلك وغاية هذا العلم النهائية تحصيل السعادة في الدنيا والفوز للدين. بمعني أنه علم قام للدفاع عن العقائد الدينية بمنطق العقل الذي سعي إلي تفنيد آراء المبتدعة والمنحرفين الذين سوهوا الآيات القرآنية وتأولوها علي غير حقيقتها .

ويستند الشيخ محمد عبده إلي أصول إلي هذا العلم في القرآن الكريم فيقول «جاء القرآن فنهج بالدين منهجا لم يكن عليه ما سبقه من الكتب المقدسة منهجا يمكن لأهل الزمن الذي أنزل فيه ولمن يأتي بعدهم أن يقوموا عليه، فلم

(١) راجع رسالة التوحيد، ص ٦، ٧.

يقتصر الإستدلال علي نبوة النبي صلي الله عليه وسلم بما عهد الإستدلال به علي النبوات السابقة، بل جعل الدليل في حال النبي مع نزول الكتاب عليه في شأن من البلاغة يعجز البلغاء عن محاكاته فيه ولو في أقصر سورة منه، وقص علينا من صفات الله ما أذن الله لنا أو ما أوجب علينا أن نعلم لكن لم يطلب التسليم به لمجرد أنه جاء بحكايته ولكنه أقام اللدعوي وبرهن وحكي مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الأحكام والإتقان علي أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها لتصل بذلك إلي اليقين لصحة ما ادعاه وما دعا إليه»[1].

منهج علم الكلام:

هو منهج يستند إلي الأدلة العقلية التي يتوفر عليها دليل يشهد بصحتها أو كما قالوا يقوم علي العقل إعتمادا وعلي الشرع إعتداداً .

وأما موضوع علم الكلام:

وموضوع علم الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به إثباتها، أي إثبات العقائد الدينية والبحث فيه يكون علي قانون الإسلام - وقيل أن موضوعه ذات الله وحده أو مع ذات الممكنات من حيث إستنادها إليه - ولهذا يعرف بالعلم الذي يبحث في أحوال الصانع وصفاته السلبية والثبوتية، وأفعاله المتعلقة بأمور الدنيا والآخرة، أو هو يبحث في الواجب والممكن والمبدأ والمعاد علي قانون الاسلام[2].

---

(١) رسالة التوحيد، ص ٧، ٨.

(٢) راجع المدخل إلي دراسة علم الكلام، ص ٢٣.

علم الكلام

وسبب ظهور المصطلح

يظهر علم الكلام مرادفا لأكثر من مصطلح كما قدمنا عند الحديث عن تعريف العلم، فهو علم الفقه الأكبر عند أبو حنيفه، وقد يطلق علي التوحيد لأن أهم مسا ئله التوحيد كما هو الحال في رسالة التوحيد «للشيخ محمد عبده» وقد يرادف علم أصول الدين، لأن موضوعه الكلام عن أصول الدين.

«وعلم الكلام» هو أشهر أسماء العلم إذ يروي أن مالك (ت ١٧٩هـ)، والشافعي المتوفي (٢٠٤هـ) وغيرهم تعرضوا للحكم علي الكلام والمتكلمين كما ينسب مثل ذلك إلي جعفر الصادق المتوفي (١٤٨هـ).

ويبدو أن العلم يورث القدرة علي الكلام في تحقيق الشرعيات ويلزم الخصوم الحجة لذلك جعل «الأشعري» و «القاضي عبد الجبار» يستخدمان في كتابيهما «الإبانة عن اصول الديانة - والمغني» عنوانا للفصول (الكلام في كذا.. والكلام في كذا ..).

وأما أشهر المباحث الكلامية وأكثرها إثارة للخلاف والنزاع فهي مسألة (كلام الله - وهل هو حادث أم قديم؟؟ وهي المسألة التي دار حولها الجدل بين أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) وقادة المعتزلة في القرن الثالث الهجري - وإن كان هناك رأي يري أن الكلام ظهر بعد ذلك بحوالي قرن من الزمان مع «الأشعري» و «ابن كلاب»، إلا أننا نري أن محنة «أحمد بن حنبل» وموقفه الفريد في مواجهة الخليفة وقولته الشهيرة عندما سئل ماذا تقول في كلام الله أهو قديم أم حادث؟ قال لا أقول فيه قديم ولا أقول فيه حادث وإننما أقول هو كلام الله - هذه المحنه وما لازمها من جدل أشهر من أي موقف يرد إليه إسم (علم الكلام).

فبينما كانت المعتزلة تري أن كلام الله حادث (مخلوق)، كانت الأشاعرة وأهل السنة يرون أن كلام الله (قديم).

ويذكر الشيخ مصطفي عبد الرازق في «التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»[1] أن السبب في ظهور إسم علم الكلام هو مجموعة الآثار الناهية عن الكلام، في بعض أمور الدين كالقدر، والتفكر في ذات الله تعالي وقد كان مالك يقول «لا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل وأما الكلام في الله فالسكوت عنه أولي»[2].

٢ - وأما عن علم أصول الدين وهو واحد من الأسماء التي تسمي بها علم الكلام كما قدمنا فهو يسمي كذلك لأنه يبحث في الأحكام الإعتقادية. وقد سمي كذلك لأنه يبحث في الأصل الذي يبني عليه ما سواه - أو هو يبحث في القواعد الكلية - فيقال مثلا أن القاعدة الأصلية عدم أكل الميته والمترديه وأما ما جاء خلاف الأصل فهو إباحة الميته للمضطر.. لذلك يقول التفتازاني «فى شرح المقاصد» إنه العلم بالقواعد الشرعية الإعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية.

يقول الأشعري في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» وعبد القاهر البغدادي المتوفي (٤٢٩هـ) في كتابه أصول الدين - أنه علم أصول الدين المسمي بعلم الكلام.

---

(١) التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ٢٦٥، ٢٦٦.

(٢) راجع المدخل إلي علم الكلام، ص ٢٨.

٣ - وقد تكون التسمية راجعة إلي بيان طرق الاستدلال علي أصل الدين أشبه بالمنطق في تبيينه مسالك؛ الحجة في علوم أهل النظر وإبدال الكلام بالمنطق كما يقول الشيخ محمد عبده في رسالة «التوحيد». وهو علم التوحيد لأن وحدانية الله أشهر مباحثه وأشرف أجزائه. لذلك كتب المقريزي «تجريد التوحيد»، وعرفت أقسام العقيدة من قبل في كليات الأزهر بأقسام التوحيد.

ويميل «الدكتور حسن محمود الشافعي» في مدخله إلي علم الكلام إلي إقتراح اسم «الفقه الأكبر»[1] لهذا العلم بديلا عن علم الكلام. ويحدد لذلك الأسباب التالية .

١ - أنها تسمية ذات أسس عريقة من القرآن فضلا عن خلوها من المآخذ والتهم التقليدية التي تثيرها التسمية المشهورة بعلم الكلام.

٢ - أنها تبين إرتباط هذا العلم بعلوم الشريعة الإسلامية ومكانتها بين تلك العلوم من ناحية، كما أنها من ناحية أخري تتيح له التوسع بالبحث في الأصول الفكرية للدين الإسلامي سواء كانت في مجال الإعتقاد أو ما ينبثق عن العقيدة من أصول ومبادئ عامة تصور موقف الإسلام من الكون والحياة.

ثم هو يري أن «علم أصول الدين»[2] تسمية يمكن الأخذ بها إعتمادا علي البحث في الأصول والكليات.

(١) المدخل إلي علم الكلام، ص ٣٢.
(٢) المدخل إلي علم الكلام، ص ٣٢، ٣٣.

علم الكلام

وأسباب التسمية

١ - أبوابه عنونت في كتب المتقدمين بالكلام فكان يكتب العنوان «الكلام في ... كذا الخ» وبعد أن تغير العنوان بقي الإسم بحاله كما قدمنا.

٢ - مسألة قدم القرآن وحدوثه أشهر أجزائه - وهذا من باب تسمية الكل باسم الجزء «أشهر أجزائه» وسبب تدوينه حتي كثر في كونه قديم أو حادث الجدال والخصام والتقابل كما جدث في عهد الخليفة المأمور والمعتصم من بعده من إضطهاد وتعذيب للامام أحمد بن حنبل في هذه المسألة بصورة لم يحدث لها مثيل حول صفة أخرى. (كما قدمنا آنفا).

٣ - يورد المقدرة علي الكلام في الشرعيات مع الخصم وإستطاعة الزامه علي قياس ما قيل في المنطق مع الفلاسفة من أنه يعطي قدرة النطق في العقليات والمخاصمات، ونفع المنطق للعلوم يتم بالآلية أما نفع علم الكلام للعلوم فيتم بالاحساس بالرحمة.

٤ - أول ما يجب تعلمه بالكلام من العلوم ولم يسم به غيره لتميزه عن سائر العلوم ولأن مسائله تتحقق بالمباحثه وإدارة الكلام من الجانبين بخلاف غيره من العلوم فانه قد يتحقق بالتأمل والمطالعة في الكتب ولأنه أكثر من غيره خلافاً ولزاما فهو محتاج إلي الكلام للرد علي المخالفين أكثر من غيره، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام وحده دون غيره ولأننا نقول للأصوب والأبلغ من الكلام هذا هو الكلام.

٥ - أنه أشد العلوم تأثيراً علي القلب وتغلغلاً فيه لبناء أدلته القطعية المؤيده في كثير من الأحيان بالأدلة النقلية فسمي لتغلغلة في النفس بمعني الكلم أي الجرح المؤثر في البدن.

*** الكلام من الكلمة فماذا تعنى الكلمة كمصطلح مجرد ؟**

« دلالات المصطلح »

لا يقف مصطلح «كلمة» عند حد الأخذ بدلالة الكلمة باعتبارها كلمة مكتوبة أو مسموعة وإنما يتعدي دلالة المصطلح المباشر إلي معانى ميتافيزيقية أنطولوجية فالكلمة عندما ترد في القرآن الكريم تمثل إشارة إلي كل موجود ؟ فكل موجود هو كلمة من كلمات الله لأنه المظهر الخارجى لكلمة التكوين «كن».

والكلمة : الممكنات التي لا تنفذ.

والكلمة : عيسي النبي باعتباره كلمة الله وروح منه.

والكلمة : الحقيقة المحمدية.

والكلمة : الإنسان الكامل، فهو الكلمة الجامعة ونسخة العالم وهو الخليفة.

والكلمة : من الناحية العرفانية الإبستمولوجية مصدر كل وحي والكلم بما هم الأنبياء، والكلمات جمعا موجودات.

والكلمة : فى الفلسفة اليونانية القوة العاقلة أو العقل أو القوة المدبرة أو النوس.

---

* راجع ابراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح في التصوف الاسلامي، دار المعارف، مصر، ١٩٩٧.

والكلمة : في الفلسفة اليهودية (البرزخ بين الله والعالم) و (ابن الله الأول) و(الابن الأكبر) والصورة الالهية وأول الملائكة والخليفة وحقيقة الحقائق والشفيع والإمام الأعظم.

والكلمة : هي «الهباء» وهي «اليقين الأول» وهي «إنسان عين الحق» و «الشفيع».

والكلمة : في الفلسفة المسيحية (ابن الله) وصورته والكلمة عند يوحنا هي المسيح» والكلمة عند «كلمنت» القوة العاقلة المدبرة أو القوة الأزلية.

ومن الواضح أن الإستخدام الدلالي لهذا المصطلح قد ابتعد به كثيراً عن أصله اللغوي، كما أنه يتغير بشكل ملحوظ من فلسفة إلي أخري، ومن نظرية فلسفية إلي نظرية أخري ومع ذلك يبقي هناك خيط مشترك يربط النظريات جميعها.

*** بعض الصور التي اضطرت المسلمون إلى علم الكلام؟**

«العوامل الخارجية التى أدت إلى علم الكلام».

(١) ألف يحيى الدمشقى كتاباً يدافع فيه ما جاء في الإسلام متعارضاً مع المسيحية حول شخص السيد المسيح: إذا قال لك المسلم ما تقول في المسيح.. فقل انه كلمة الله . ثم ليسأل النصرانى.

- بم سمى المسيح في القرآن ؟

المسلم : كلمة الله ألقاها الي مريم وروح منه.

- هل كلمة الله وروحه مخلوقه أم غير مخلوقه؟

المسلم - مخلوقه.

- أن الله كان إذن ولم تكن له كلمة ولا روح.

قال يحيى فان قلت ذلك فسيفحم المسلم لأن من يري هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين.

(٢) أرسل ملك السند رجلاً من البوذية إلي هارون الرشيد: انك رئيس قسم لا ينصفون، إن كنت علي ثقة من دينك فوجه إلي من أناظره، فان كان الحق معك إتبعناك وإن كان معي اتبعتني، فأرسل اليه الرشيد محدثا، فلما وصل الي الهند اكرمه الملك، وأتي بعالم بوذي ليناظره فسأله: أخبرني عن معبودك هل هو قادر علي كل شئ.

المحدث: نعم

البوذى: أهو قادر على أن يخلق مثله ؟

المحدث: هذه مسألة من علم الكلام وهو بدعه وأصحابنا ينكرونه وأرسل الي الرشيد بالأمر فاستاء وغضب وقال :

أليس لهذا الدين من يناضل عنه ؟

فقال أحد رجال حاشيته : بلي يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدال، والذين أودعتهم السجون، فأطلق الرشيد سراحهم لينتشروا في الأرض دفاعاً عن الإسلام.

هكمذا نشأ علم الكلام وتحددت موضوعاته نتيجة خلاف عقائد الإسلام مع المعتقدات الأخري فكان الصراع الفكري بين المسلمين ومن خالفهم هو العامل الحاسم في نشأة هذا العلم بل في تحديد موضوعاته، فانبثقت مشكلة «كلام الله» - علي سبيل المثال هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ قديم أم حديث نتيجة اختلاف الإسلام مع المسيحية حول دلالة «الكلمة» في وصف السيد المسيح.

كـــــلام الله

هل هو (حادث أم قديم)؟

كلام الله محدث أم قديم؟ من أكثر الموضوعات التي أثارت إختلافا عنيفاً بين المعتزلة من جهة والحنابلة من جهة أخري زمن المأمون والمعتصم علي الخصوص، وقد بلغ الخلاف إلي حد إراقه الدماء وكانت المشكلة سبب محنة الإمام أحمد بن حنبل، فضلاً عن أنه ربما نرجع تسمية علم الكلام إلي هذه المشكلة (كلام الله .. محدثُ .. أم قديم).

الكلام لدي المعتزلة شأنه في ذلك السمع والبصير - ليس صفه من صفات الذات فكلام الله - بما في ذلك القرآن - ليس أزلياً إذ كيف يكون ذلك وفي القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد وكل ذلك يقتضي وجود المأمور أو المنهي أو الموعود، ولو كان الكلام صفة أزلية لأصبح القرآن قديماً ولشارك الله في الألوهية، ذلك إن القدم صفة ذات للألوهية، فكل قديم فهو إله، إننا نجد للقرآن صفات لا يتصف بها القديم.

فالقرآن يتجرأ ويتبعض فيقال ثلثه وربعه ونصفه.. وهو حروف منظومة وأصوات مقطوعة، هو محكم مفصل «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت» (هود) ومن ثم فهو مركب وهو أمر ونهي وخبر وإستخبار ووعد ووعيد كل ذلك يوجب كونه مخالفاً للقديم، وكل ما كان مخالفاً للقديم فهو محدثُ.

وإذا كان في القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد فإن من حكم الأمر أن يصادف مأموراً. فلا يصح ان تصدر «أقيموا الصلاة» ولم يكن في الأزل من يقيمون

الصلاة، إذ محال أن يكون المعدوم مأموراً ومن ثم محال أن يكون أمر الله أزلياً، أنه لا بد ان يختص الكلام بمحل، ويستحيل وجود كلام لا في محل كما يستحيل وجود لون لا في جسم ومن ثم محال أن يكون كلام الله قديماً .

وفي القرآن خطاب الي موسي مخالف للخطاب الي محمد، ومناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة، ثم إن أحوال الأمتين مختلفتان، والقصة التي جرت ليوسف وأخوته غير القصة التي جرت لآدم أو نوح أو إبراهيم وإذا كانت هذه الأحوال مختلفة إستحال أن يكون الكلام صفة أزلية لله وإلا لحقت ذاته التغير اللازم عن تغير المحدثات.

ولكن ما الذي دفع المعتزلة إلى هذا التعصب الذميم الذي وصم حركتهم كلها بسبب هذه المشكلة وصمة تتنافي مع كونهم أصحاب نزعة عقلية لا تعرفه الجمود؟ وماذا في الإعتقاد بأن القرآن غير مخلوق غير اثاره تستحق استعداء الدولة؟ ولماذا اختص المعتزلة القول بخلق القرآن لفرضها عقيدة علي العلماء والعامة حين دانت لهم الدولة؟

ومن ناحية أخري لماذا أصر خصوم المعتزلة من الحنابلة علي تحديهم وتحملوا في ذلك الحبس والجلد كأن القول بخلق القرآن شرك يستشهد المرء دونه.

اما اصرار المعتزلة علي فرض الاعتقاد بخلق القرآن علي المسلمين وعلمائهم وعامتهم فيمكن ان نستشف سببه من الكتب التي أرسلها الخليفة المأمون إلي عماله بايعاز من وزيره المعتزلي احمد بن ابي داود. فقد جاء في كتابه الثالث إلي عامله علي بغداد «إسحق بن ابراهيم»: ومما بينه أمير المؤمنين برويته، وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره، ما ينال المسلمون من القول في القرآن

واشتباهه علي كثير منهم حتي حسن عندهم وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقا.. وضاهوا به قول النصاري في ادعائهم في عيسي بن مريم أنه ليس بمخلوق! وكان كلمة الله.

ولم يكن موقف المعتزلة وظروف فرضهم الإعتقاد بخلق القرآن عقيدة رسمية مفهوماً تماماً من علماء سائر الفرق فضلا عن العامة ولم يلتمس المعتزلة في سبيل دعوتهم الحكمة أو الموعظة الحسنة وإنما التمسوا سطوة الدولة.

ولكن ماذا عن الموقف المعارض؟ لماذا تشبث الحنابلة في التصدي للمعتزلة؟ ولماذا تبنوا القول بأن القرآن كلام الله لا هو قديم ولا هو مخلوق.

يتلخص موقف الحنابلة في نقطتين :

الأولى ... معارضة حق الدولة ان تفرض مذهبا عقائدياً علي الناس فحين أحضر شيخ من الحنابلة إلي أحمد بن أبي داود خاطب الأخير بقوله: إن هذا الرأي لم يدع رسول الله إليه - ولا علمه للصحابه ولم يفرضه أحد من الخلفاء الراشدين - وكيف يستحدث معتقد لم يلزم الرسول به المسلمين، وأذا كان الرسول قد آمن بذلك ولم يلزم به الناس فأي حجة له في إرغام الناس علي ذلك .

الثانية... معارضة فرض الآراء الكلامية علي العامة: كان الحنابلة يصرون في أول الأمر أنهم ليسوا من علماء الكلام وإنما من الفقهاء والمحدثين الذين لا يتجاوزون رأيا لم يرد صراحة في كتاب الله فيقولون القرآن كلام الله ويصفونه بأنه مخلوق لأنه لم ترد آية بذلك، وقد أصر الإمام أحمد بن حنبل أن لا يتجاوز إلي وصف لم يرد في كتاب الله.

- ومن ناحية أخري أراد الإمام أحمد ان يغير مجري الاهتمام إلي الفقه، فحين واجه عبد الرحمن بن اسحق بادره ابن حنبل بسؤاله عن مسألة فقهية - المسح علي الخفين - حتي صاح ابن أبي داود في تعجب! انظروا رجلاً هو ذا يقدم لضرب عنقه يناظر في الفقه.

والواقع أن هذه الواقعة تكشف عن إختلاف موقف الفرقتين: إهتمام المعتزلة بالكلام وإعتباره أولي موضوعات الدين بالإهتمام، وإنشغال الحنابلة بالفقه أو بالأحري ما تحته عمل، وقد عبر عن ذلك أبو العتاهية في هجاء أحمد بن ابي داود بعد أن انتصر الخليفة المتوكل لأهل الحديث والفقه:

لو كان رأيك منسوبا إلي رشد	وكان عزمك عزماً فيه توفيق
لكان في الفقه شغل لو قنعت به	عن أن تقول كلام الله مخلوق
ماذا عليك وأهل الدين يجمعهم	ما كان في الفرع لولا الجهل والموق

علي أن الحنابلة لم يتخذوا موقف الرفض من تسلط المعتزلة فحسب بل تبنوا وجهة النظر المعارضة: كلام الله غير مخلوق أو كلام الله قديم، إذ أن موقفهم لا تفرضه خصومة المسيحية كما هو حال المعتزلة، وإنما تفرضه ملابسات أخري، فلقد كان الحنابلة وهم فقهاء ومحدثون أقرب إلي العامة من المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة إذ هم يعظون العامة في المساجد وليسوا مجرد مدرسة فكرية، لقد كانوا يدركون خطورة اعتناق العامة لعقيدة خلق القرآن، ليس لأن الأدلة العقلية أعسر من أن تهضمها عقول العامة فحسب، وانما لأن القول بأن القرآن مخلوق قد ارتبط في وجدان العامة يسوء فهم علي درجة كبيرة من

الخطورة، فمن ناحية لقد كان يلتبس عليهم لفظ الخلق بلفظ «الإختلاق» بل أن هذا المفهوم من معاني لفظ «الخلق» وليس مجرد تشابه لفظي، فقد أشار القاضي عبد الجبار المعتزلي الي ذلك بقوله : فإن قيل اليس قوله تعالي «اتخلقون افكارا اريد به كونه كذبا، فما أنكرتم: أليس من أن القرآن لا يوصف بذلك لما فيه من إيهام كونه كذبا... أليس يقولون قصيدة مخلوقة مختلقة يعني أنها كذب وعلي هذا الوجه يقول القائل : خلقت حديثا واختلقته.

هذا وقد منع الخليل بن احمد وصف كلام الله بالمخلوق، لأن الكلام حتي وصف بالخلق فالقصد به الكذب، كذلك كانت العامة تنشد في الأسواق زمن المتوكل:

لا والذي رفع السماء بلا عماد للنظر

ما قال قائل في القرآن بخلقه إلا كفر

لكن كلام الله منزل من عند خلاق البشر

فالخلق في أفهام العامة معارض لكونه منزلاً، مرادف لكونه مختلفاً، الأمر الذي لم يتبينه المعتزلة.. فضلا عن أن التعصب للرأي أعمي بصيرتهم، فجانبهم التوفيق إذ لم يستبدلوا بالخلق لفظاً آخر مثل (محدثٌ) يفيد نفس المعني ولا يؤدي إلي هذا الالتباس فضلاً عن أنه وارد في القرآن .

- التباس آخر لا يقل خطورة عن السابق في أذهان العامة هو ما يلزم عن تصور المخلوق حيا إنه لا بد أن يموت، إذ كل مخلوق فان، وفضلاً عن أن مجرد هذا التصور يثير قلق أي مسلم علي مصير الإسلام إذ يموت القرآن، فإنه معارض

لنص الآية «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» وقد أشار القاضي عبد الجبار إلي هذا الالتباس بقوله: فأما ما يتعلق به هؤلاء الجهال من أنه لو كان مخلوقاً لمات.. علي حد أن هذا القول منهم يدل علي أنهم يعتقدون ان من: قال في القرآن بانه مخلوق فقد وصفه بانه شخص حي، فكيف السبيل إلي إقناع العامة بأنه مخلوق ولكنه يبقي ولا يفني، إذا كان المعتزلة أنفسهم قد اختلفوا في هذا الصدد ؟ فذهب بعضهم إلي أن كلام الله يبقي وكلام المخلوقين يفني، وذهب آخرون إلي أنه يفني ويخلق وقت تلاوته أو أنه وجد وقت ما خلقه الله، وكيف يمكن تصور هذا النوع من الجدل الذي أثاره لفظ «مخلوق» حول كتاب المسلمين المقدس؟ مرة أخري لقد خان المعتزلة التوفيق حين أصروا علي هذا اللفظ، لقد كان يمكنهم معارضة العقيدة المسيحية حول «أزلية الكلمة» دون إثارة ما أثاروه من فتنة، لو أنهم التزموا بنص القرآن بانه «محدث» ولو أنهم لم يستعدوا الدولة ولم يعرضوا إماماً كابن حنبل لما عرضوه وأصحابه من محنة.

* ونظراً لما احتلته هذه المشكلة من أهمية كلامية ومن فتنة مذهبية في تاريخ الفرق الاسلامية نورد بعض النصوص حول المناقشات التي كان يمتحن بها احمد بن ابي داود وعمال المأمون الفقهاء والمحدثين وعلي رأسهم أحمد بن حنبل.

* **المثل الأول :**

ابن أبي داؤد : أليس لا شئ الا قديم أو حديث؟

ابن حنبل : نعم .

ابن ابي داؤد : أو ليس القرآن شيئاً ؟

ابن حنبل : نعم

ابن أبي داؤد : أو ليس لا قديم إلا الله؟

ابن حنبـــــل : نعم

ابن أبي داؤد : فالقرآن إذن حديثا ؟

ابن حنبـــــل : ليس أنا بمتكلم.

* المثل الثاني :

ابن حنبـــــل : حكم كلام الله كحكم علمه، فكما لا يجوز أن يكون علمه محدثاً ومخلوقاً فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقاً ومحدثاً.

ابن أبي داؤد : أليس قد كان الله يقدر علي أن يبدل آية وينسخ آية بآية وأن يذهب بهذا القرآن ويأتي بغيره وكل ذلك في الكتاب مسطور.

ابن حنبل : نعم

ابن أبي داؤد : فهل كان يجورز هذا في العلم؟ وهل كان جائزاً أن يبدل علمه ويذهب به ويأتي بغيره.

ابن حنبل : لا

* المثل الثالث :

اسحق بن إبراهيم : ما تقول فى القرآن

ابن البكـــــاء : القرآن مجعول لقوله تعالي «إنا جعلناه قرآنا عربيا » والقرآن محدث لقوله «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدثُ».

إسحـــــــق : فالمجعول مخلوق

ابن البكـــــاء : لا أقول مخلوق ولكن مجعول

إسحـــــــق: فالقرآن مخلوق

ابن البكاء: لا أقول مخلوق ولكن مجعول

من ذلك يتضح أن الحنابلة كانوا ينفرون من الكلام ولم يكونوا من أهله، وأنهم لا يريدون أن يتجاوزوا في وصف القرآن إلا ما ورد في آياته من أنه مجعول محدثٌ ولكنهم يستنكرون وصفه بأنه مخلوق.

ومن ناحية أخري يغلب علي المعتزلة في هذا الصدد موقفهم أو مسلكهم لا مذهبهم أو معتقدهم، ولم يشفع لهم لدي الناس حسن ظنهم بالله، إذا وجب عليهم حين أحسنوا الظن أحسنوا العمل، فلا يتورطوا فيه من اضطهاد للحنابلة.

علي أن ذلك كله لا يحول دون تقدير سمو فكرهم إذ قدموا مفهوما نقيا خالصا لتوحيد الله منزهين إياه تنزيها لم تبلغه فرقة من فرق المسلمين إلا من أخذ عنهم كالشيعة لا سيما الزيدية. أنه في مسار تاريخ فكرة الألوهية لدي البشرية منذ القبائل البدائية حتي الأديان السماوية لم يبلغ تصور الألوهية ما بلغ من نضج كما بلغ في الإسلام: دين التوحيد الخالص، ولم يبلغ هذا التصور ما بلغ من تعالي عن صفات المخلوقين بين فرق المسلمين جميعا كما هي الحال لدي المعتزلة: مذهب التنزيه الخالص.

والكمال لله وحده.

أثر الكتاب والسنة والثقافات الأجنبية
فى نشأة علم الكلام

(أ) القرآن كمنطلق لنشأة علم الكلام

- إن علم الكلام شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الإسلامية قد وجد منطلقا من القرآن منهاجاً وموضوعاً، فمنهجياً لا يتعارض النظر مع الايمان فلقد حث القرآن المسلمين علي أن ينظروا في ملكوت السموات والأرض وأن يتفكروا وان يتدبروا **«إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون»**، **«إن في ذلك لآية لقوم يعقلون»**.

والأنبياء للمسلمين أسوة وقد جاء ايمان أبي الأنبياء ابراهيم بعد نظر عقلي حين رفض أن يعبد ما يأفل، فجاء ايمانه بالذي فطر السموات والأرض ايماناً عن يقين، ثم تدرج من الإيمان إلي الاطمئنان حين سأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتي «قال أو لم تؤمن قال بلي ولكن ليطمئن قلبى».

- وتعرض بعض السور حواراً منطقياً لإفحام المشتركين، يقول أبو الحسن الأشعري: وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضا من الكتاب قال تعالي **«لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»**[1] وهذا الكلام أوجز منبه علي الحجة بأنه واحد لا شريك له، وكلام المتكلمين في الحجج في التوحيد بالتدافع والتغالب فانما مرجعه الي هذه الآية، وقوله عز وجل: **«ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم علي بعض»** إلي قوله عزل وجل **«أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم»**[2].

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.
(٢) سورة المؤمنون: الآية ٩١.

وكلام المتكلمين فى الحج فى توحيد الله إنما مرجعه الى هذه الآيات وكذلك سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل انما هو مأخوذ من القرآن.

- كذلك الكلام فى جواز البعث أو استحالته التى قد اختلف عقلاء العرب ومن قبلهم من غيرهم فيه حتى تعجبوا من جواز ذلك فقالوا: **«إذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد»**[1] وقوله تعالى: **«أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم ترابا وعظاماً انكم مخرجون»** وفى نحو هذا الكلام منهم انما ورد بالحج فى جواز البحث بعد الموت فى القرآن تأكيدا لجواز ذلك فى العقول، وعلم نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ولقنه الحج عليهم فى انكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم:

* طائفة أحترت بالخلق الأول وأنكرت الثانى، وطائفة جحدت ذلك بقدم العالم، فاحتج على المقر منها بالخلق الأول يقوله: **«قل يحييها الذى أنشأها أول مرة»**[2] وبقوله: **«وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه»** وبقوله: **«كما بدأكم تعودون»**.. فنبههم بهذه الأيات على البعث والإعادة أهون على أحدكم من إبتداء خلقه، وهذا ما احتج به على الطائفة القرة بالخلق.

* وأما الطائفة التى انكرت الخلق الأول والثانى، وقالت بقدم العالم فانما دخلت عليه شبهة بأن قالوا: وجدنا المياة رطبة حارة والموت بارداً وهو من طبع التراب فكيف يجوز أن يجمع بين المياه والتراب والعظام النخرة فيصير خلقاً سوياً والضدان لايجتمعان .. فاحتج الله عليهم بأن قال: **«الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فاذا أنتم منه توقدون»** فردهم الله عز وجل إلى مايعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها.

(١) سورة، ق الآية ٣.
(٢) سورة يس، الآيات: ٧٩، ٨٠.

- فاذا تذكرنا أن أوائل المتكلمين - مَن المعتزلة على وجه الخصوص - قد هبوا للدفاع عن الدين ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى، تبين كيف كان القرآن منطلقاً لنشأة علم الكلام، وأن النظر العقلى لا يتعارض مع الإيمان.

أما من ناحية الموضوع فلقد التزم المتكلمون على إختلاف فرقهم بما حدده القرآن من أصول عامة فى الاعتقاد:

توحيد. أسماء الله وصفاته- أما صله الله بالعالم فهى صلة خلق وليس الله صانعاً أو محركاً بمفهوم أفلاطون أو أرسطو - الحكمة لا الآلية أو المصادفة : **« أفحسبتم انما خلقناكم عبثا »« وخلق كل شئ فقدره تقديراً »** - عالم بالكليات والجزئيات جميعاً: **« لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولافى الأرض »**،- فمن الآيات ما يشير إلى حدوث العالم والخلق من العدم

- وآيات تشير إلى أن الانسان: خليفة الله فى أرضه : **«انى جاعل فى الأرض خليفة»**- منشأ الانسان من طين ومن روح الله - اجتماع الخير و الشر فيه : **« وهديناه النجدين »** - المسؤولية فردية : **« ولاتزر وازرة وزر أخرى »** - **« كل امرئ بما كسب رهين »** (الآية ٢١ من سورة الطور)

- الإنسان الذى حمل دون سائر المخلوقات الأمانة أو التكاليف - مصير الإنسان بعد الموت.

- هكذا إنبثق التفكير الفلسفى والنظر العقلى من هذه المواقف كما حددها القرآن، فلا عجب إن كان المتكلمون بآياته يستشهدون وبنصوصه يستدلون، والواقع أنه لايتصور عقل أن علماً قد نشأ من فراغ أو إرضاء لأهواء بل لم يكن

مجرد ترف عقلى، وانما حتمت مقتضيات مواجهة المتكلمون أصولهم من الكتاب، من حججه مع المشركين يتعلمون وإلى آياته يستندون.

(ب) الحديث كمنطلق النشأة علم الكلام

فإنا انتقلنا من الكتاب إلى المعلم - الرسول - فقد حث على الإجتهاد - الذى أصبح المصدر الثالث للتشريع وعلم طرق الاستنباط، أما أنه حث على الاجتهاد

فما ذكر فى ذلك أنه حين بعث معاذاً إلى اليمن قال:

كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال معاذ: أقضى بما فى كتاب الله، قال: فان لم يكن فى كتاب، قال: فى سنة رسول الله: قال: فان لم يكن فى سنة رسول الله، وقال: أجتهد رأيى لا آلو، فضرب بيده صدر معاذ وقال: الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضاه الله ورسوله.

* الاجتهاد..

وأما أنه علم بعض السائلين أساليب الاستنباط فضلاً عن الرد المقنع على السؤال فذلك حين سألته جارية:

إن أبى قد أدركته فريضة الحج شيخاً زمنا لا يستطيع أن يحج أفإن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: أرأيت كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ فقالت نعم قال: فدين الله أحق بالقضاء.

ومن ذلك أيضاً أن رجلاً قد ساورته الهواجس فانكر ولده لأن أمرأته جاءت به أسود فسأل الرسول هل لك من إبل قال: نعم قال فما ألوانها؟ قال: حمر، قال:

فهل فيها من أورق "رمادى" قال: نعم قال: فمن أين؟ فرد الرجل: لعل عرقاً نزعه، فقال النبى "ولعل ولدك نزعه عرق".

يقول أبو الحسن الأشعرى تعليقاً على ذلك: فهذا ماعلم الله نبيه من رد الشئ إلى شكله ونظيره، وهو أصل لنا فى سائر مانحكم به من البيه والنظير.

* كما حث القرآن على النظر والتفكير أو حث الحدث على الاجتهاد والإستنباط فإن هناك نواحى قد نهى عن الخوص فى موضوعات معينه على الإنسان لقصور عقله من هذه الموضوعات:-

- حجم مرتكب الكبيرة

- الجبر والإختيار فى الأفعال

هذه بعض من موضوعات علم الكلام التى لم يتفق فيه المتكلمون على رأى واحد بل تفرقوا فرقاً وانقسموا شيعاً وغنى عن البيان أن القرآن لم يقصد البحث فى مثل هذه الموضوعات المتيافيزيقية أو موضوعات عالم الغيب حين حث على النظر والتدبر، لقد حدد القرآن الكريم أصول الإيمان التى ينبغى على المتكلم أن يسلم بها وأن يدافع عنها ولايتخطاها إلى مخالف أو رأى فعاير ولكنه لم يحبذ الجدل فى الدين الذى يورث الشقاق والعداوة ومن ثم نهى الرسول والصحابة عن الخوص فى موضوعات عالم الغيب.

*** أثر الثقافات الأجنبية فى نشأة علم الكلام.**

جاء علم الكلام وليد صراع فكرى بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى، ذلك أن الإسلام قد إنتشر فى أفكار حافلة بشتى الديانات السماوية.

أهل الكتاب ومن لهم شبهة كتاب(*) - وليست حال الإسلام فى ذلك كحال المسيحيه حين إنشرت فى أوربا إذ لم تصادف غير اليهودية ووثنيه ساذجة(*) ومن الواجب إستعراض أوجه الخلاف كما صادفه مسلموا فى القرون الأولى للهجرة، وكيف انبعثت عن هذا الخلاف موضوعات علم الكلام.

أولاً: بين الاسلام واليهودية..

١-التنزيه..والتشبيه:

اشتقا من لفظ اليهود من هاد الرجل اذا رجع وتاب(*) وقد لزمهم هذا الإسم لقولهم لموسى " أنا هدنا إليك..."

اي رجعنا وتضرعنا وكتابهم التوراة أو كتاب نزل من السماء لأن مانزل على ابراهيم ماكان يسمى كتابا بل صحفاً.

- تلتقى اليهودية مع الإسلام فى التوحيد و النبوة، يقول ابن حزم: إن أهل هذه الملة موافقون لنا فى التوحيد والنبوة وبآيات الأنبياء عليهم السلام، وبنزول الكتب من عند الله غير أن مفهوم التوحيد متباين فى العقيدتين من جانبين:-

الأول: أنه إرتبط فى اليهودية بما ورد فى التوراة "خلق الله آدام على صورته "الأمر الذى جعل تصورهم لله على نحو بشرى: إذا خلعوا على الله صفات الإنسان الجسمية والإنفعالية" وفرغ الله فى اليوم السادس من عمله فاستراح فى اليوم السابع"

- وسمعا (آدام وحواء) صوت الرب ماشياً فى الجنة ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر فى الأرض .. مخزن الرب أنه عمل الإنسان فى الأرض وتأسف فى قلبه

فقال الرب: أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذى خلقه لأنى حزنت أنى عملتهم(*) ، بكى الرب على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وقال الرب فى قلبه.. ولاأعود أميت كل حى كما فعلت، والاله عندهم يحثهم على السلب والاحتيال إذا أمر بنى اسرائيل أن "تطلب كل امرأة منهم من جارتها أو من نزيلة بيتها أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثيابا وتضعونها على بنيكم وبناتكم فتسلبون المصريين".

أما الأوصاف الجسيمة فكما ورد فى سفر دانيال: رأيت قديم الأيام قاعداً على كرسى من نور وهو له الأفلاك فرأيته أبيض اللحية والرأس .

أما الأوصاف الحسية للإله كما وردت فى التلمود(*) فعلى نحو صارخ .. يمضى ثلاثة أرباع الليل يزأر كالأسد نادباً على خراب بيته وإحراق الهيكل.

- قدم الإسلام تصوراً مغايراً لله يليق بجلاله:فالله ليس بجسم ولاصورة ولالحم ولادم وهو منزه عن الصفات المخلوقين .. ليس كمثله شئ.

الثانى .. أن الألوهية إرتبطت فى اليهودية بعقيدة شعب الله المختار، فهو ليس إله البشرية وعليها أن تدين له بالربوبية، وإنما هو إله خاص ببنى اسرائيل لابمعنى أنه ميزهم على سائر البشر فحسب وانما ليس من حكم الأميين

- أو غير اليهود - أن يتهودوا فيدينوا بعبادة "يهوا" ويكتسبوا بذلك الحقوق الدينية المكفولة لبنى إسرائيل .. دين مغلق وإله عنصرى(*)

وإذا كان الإسلام قد قابل هذا التصور بفكرة عالمية الدين بما ينطوى عليه من ربوبية الله للبشر جميعاً، وسواسية الناس جميعاً، فانه حيث كان المسلمون

منتصرين واليهود مغلوبين على أمرهم . فإن التصور لم يلق إهتمام علماء الكلام بمثل مالقى تصورهم التسبيه والتجسم(*)، بل لايكاد يكون الاسلام مخالفاً اليهودية فى شئ مخالفته لها فى التصور للذات الالهية، إذتنزه سبحانه وتعالى عن صفات المخلوقين :ليس كمثله شئ، ومن ثم اتهمت فرق المشبهة والمجسمه من المسلمين بالميل الى اليهوديه أو التأثر بها.

(٢) إمكان نسخ الشرائع.

ذهب معظم طوائف اليهودية إلى إستحالة نسخ الشرائع فلا يغير الله حكماً أنزله ولأنا موسا افترضه، لقد طلب من الأنبياء من بعد موسى أن يكملوا القاموس وقد قال ليس ماجئت لأبدل القاموس وإنما لأكمله". ولكنه غير وبدل حيث أبطل يوم السبت وأحل لهم بعض الذى حرم عليهم من اللحوم والأنف بالأنف والأذن بالأذن والجروح قصاص، ذهب وذهب الرسلام إلى تغيير القبلة من بيت المقدس إلي البيت الحرام قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام).

أما در المسلمين على سندهم النقلى برأيهم فى التوراة ونصوحها وردت آيات منها فى القرآن فى مدح التوراة **(إنا أنزلنا التوراة فيه هدى ونور)**، ولكن أنظار المسلمين إلى التوراة إختلفت على أقوال ثلاثة: أنها كلها أو أكثرها مبدلة مغيرة وليست هى التوراة التى أنزلها الله على موسى، وإلى هذا الرأي يذهب ابن حزم، وذهبت طائفة أخرى من أئمة الحديث والفقه والكلام إلى أن التبديل قد وقع فى التأويل لا فى التنزيل إستناداً إلى الآية **"يحرفون الكلم عن مواضعة"** إي يتأولونه على غير وجهه الصحيح، وإلى هذا الرأي ذهب البخارى والرازى

وحجتهم فى ذلك التوراة قد طبعت فى مشارق الأرض ومغاربها ومن الممتع أنو يقع التوطؤ على التبديل والتغير فى جميع نسخها ويستبدون إلي ذلك أيضا إلى قول الرسول: لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوا وقولوا: أمنا بالذي أنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد، وذهب طائفة ثالثة إلي أنه قد زيد فيها غير ألفظا يسيرة ولكن أكثرها باق على ما أنزل وعلى هذا الرأي "ابن تيمية".

ذهب القائلون بصحة نص التوراة إلى ماجاء فى العهد القديم هذه الشريعة مؤيدة عليكم ولازمة لكم مادامة السموات لا نسخ لها ولا تبديل "أنه نص يجب تأويله، أي أن الشريعة فى كليتها من حيث أنها أمر بالتويحد مؤبدة ولكن التبديل فى تفضيل الأحكام، أما معظم المسلمين فقد ذهب إلى القول بانتحال النص. (بمعني أن نص التوراء ليس هو النص الأصلى).

(٣) عصمةالأنبياء:

وإذا كان الإسلام قد رفض الصور البشرية التى أضفتها اليهودية على الله، فإنه قد استنكر كذلك ما تنسبه التوراة إلى معظم الأنبياء من رذائل بل كبائر ليس فحسب لا تليق بمقامهم كأنبياء هم قدوة البشر بل لا تصح أن تصدر من فرد عادى: تنازل سيدنا إبراهيم عن زوجته خشية على حياته من فرعون وقوله أنها أخته، مضاجعة لوط لابنتيه بعد أن سقياه خمرا وانجابه منها، عشق دواود لزوجة أحد قواده "أوريا" واتصاله بها فى غيابه ثم تخصله منه.

نجد بالعكس أن القرآن قد قدم صورة أخري للأنبياء تجعلهم فى المكانة التى تليق بهم، أوجب المتكلمون العصمة من الكبائر وأصبحت: عصمة الأنبياء" إحدي موضوعات علم الكلام، على أنه من الخطز الظن أن بين الديانتين اقتطاباً

فى الإعتقاد فلا يدين مسلم بشيد مما يدين به اليهودى، إن إختلاط المسلمين باليهود فى الحياة العادية قد لزم عنه تسرب معتقدات يهودية إلى بعض فرق المسلمين وهم لا يشعرون، وقد ساعد على ذلك مافى طبيعة اليهود وهم شعب عاش آلاف السنين مشتتاً فى الأرض مغلوبا على أمره - من التخفى والتستر والتظهار بيغر ما يبطنه. ومما لحق الإسلام من اليهودية

- الإسرائليات فى التفسير - الإسرائليات فى الحديث.

- تبرير التبيه فى الإسلام - الإعتقاد بالرجعية.

ثانياً... بين الإسلام والمسيحية..

إلتقى الإسلام بالنصرانية(*) فى شبه جزيرة العربية قبل أن يلتقى بها فى البلدان المفتوة كالشام ومصر، وقد اعتنقت بعض القبائل فى الجاهلية الديانة المسيحية على أيدي بعض الرهبان الذى راعهم أن الدين الجديد يخالف معتقداتهم فى أشياء "ماالمسيح بن مريم إلا رسول يغلوا فى دينهم بتأليه المسيح، فنشأ صراع بين الإسلام والنصرانية حول إنسانية المسيح أو ألوهيته، كذلك أعلن الرسلام انكاره الصريح لعقيدة الصلب.

"وماقتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم" ذلك أن الأمر لا يتعلق بتقرير حادثة تاريخية أو أنكار وقوعها، هى هل صلب المسيح أم لم يصلب/ ولكن إقرار الصلب إنما يتصل بأصول العقدية، فإذا كان الشر قد دخل العالم بمعصية آدم وورث بنوه ميراث الخطيئة ازصلية، فإنه لا يخلص البشرية من الشر المتأصل بينهم إلا فداء عام، ولما كان الذي يفدى الإنسانية جمعاء لا يكون إنسان، لأن

الشر متأصل فى الإنسان، وإنما الذى يفديها لابد أن يكون خالصاً من الشر ومن ميراث خطيئة آدم، فالمسيح إله أو ابن إله، وقد تم خلاص البشرية من ميراث الخطيئة بصلب المسيح، فالخطيئة الأصلية وألوهية المسيح وصلبه أركان ثلاثة متلازمة فى الميسحية، حين ينكر الإسلام صلب المسيح فإنه يرتب على ذلك انكار أولهيته.

وإنكاره كذلك لعقيد العذاب، بل إنكار للمسئولية الجماعية التى تجعل البشر مؤولين عن خطيئته أبيهم على مدى السنين والقرون، إذ أن آدم قد تاب إلى ربه وأناب وقبلت توبته "**فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه** " .

واجه ارسلام مسيحى شبه الجزيرة العربية بأدلة بسيطة تدركها العقول بفطرتها دون تعقيد أو التواء: **إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وكان هو وأمه يأكلان الطعام.**

ولكن ما أن انتشر الرسلام فى الشام ومصر حتي تحصن بالفلسفة يقول أوليرى، فى نهاية القرن الثاني لم تكن المسيحية قوية بعدد أتباعها بل محصنة بنتاجها العقلى واستنادها إلي الفلسفة.

وقد وجد المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاثة فرق كبري بالرضافة إلى فرق أخري صغيرة، وكانت الإختلافات بين الملكانية - اليعاقبة - النساطرة - دقيقة شديدة التعقيد.

وترجع الإختلافات بين الفرق المسيحية الثلاثة:

الملكانية (الكاثوليكية). البعاقبة (الأرثوذكية) النساطرة التي واجهها

المسلمين فى الشام ومصر إلى أمرين:

أولاً.. كيفية نزول المسيح واتصاله بأمه وتجسد الحكمة.

ثانياً.. كيفية صعوده وتوحد الكلمة.

وتفصيل هذا الخلاف أن الكنائس المسيحية تتفق على أن الله واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية، والآقانيم.

الوجود - العلم - الحياة، أو هي أشخاص الآب - الابن - الروح - القدس، وأن ازقنوم الثاني الذى يشير إلى العلم قد تجسد فى شخص المسيح وقد واجهت المسيحية مشكلة التجسد - أى إتصال الألوهية بالإنسانية - إذ كيف تلد مريم العذراء وهى أنثى جزئية مدثة إلهاً والإله قديم - وإذا اتحد فى المسيح اللاهوت والناسوت فعلى أى نحو يكون الإتحاد؟ إتحاد تام ومن ثم طبيعة واحدة أم إمتزاج بين الجانبين اللاهوتي والناسوتى؟ أم أن حقيقة اللاهوت تباين حقيقة الناسوت ومن ثم تبقى الطبعتين متمايزتين؟

ذلك هو حقيقة الخلاف بين اليعاقبة (الأرثوذكس) القائلين بالطبيعة الواحدة، وبين الملكاني (الكاثوليك9 القائلين بطبيعتين ممتزجين، وبين النساطرة الذين قالوا بوجودين متمايزين لا يتحدان ولا يمتزجان.

ومن ناحية أخري إذا كان المسيح قد قتل وصلب، فهل وقع القتل على الجانب الناسوتى أم اللاهوتى معاً/ فإن إتحد اللاهوت والناسوت ووقع القتل على الطبيعة الواحدة فكيف يجرى على الألوهية ما يجرى على البشرية من قتل وصلب وتحمل آلام؟ وإن كان على الناسوت دون اللاهوت كما يؤمن النساطرة

فكيف تم الفداء العام؟ والاعتقاد أن من يلخص البشرية من ميراث الخطيئة لا يكون إنساناً خطاء وإنما لابد أن يكون إلهاً معصوماص؟ تلك هى حقيقة المشكلة التي أثارت الخلاف بين الكنائس الثلاث.

* أما الملكانية - نسبة إلى ملكا الذى ظهر بأرض الروم كما يرى الشهرستاني ومن ثم أصبحت الملكانية العقيدة الرسمية للدولة الرومانية فقد اعتقدوا أن الكلمة قد اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته وليس هذا الإتحاد تاماً إنما مازجي الكلمة جسيد المسيح كما يمازج اللبن الماء، وصرحت الملكانية أن الجوهر غير الأقانيم كما أن الموصوف غير الصفة وبذلك كيزوا بين الأب والابن وأثبتوا التثليث، والمسيح قديم أزلي، وقد ولدت مريم عليها السلام إلهاص أزلياً فهى "أم الإله" وقد وقع القتل والصلب على الناسوت واللاهوت معاص وأطلقوا لفظى الأبوة والبنوة على الله وعلى المسيح لما وجدوا فى الانجيل إنك أنت الإبن الوحيد، وحيث قال له سمعون الصفا، إنك ابن الله حقاً، أما كيف تولد الإبن من الأب فكما تولد الكلمة من العقل والنار من النار وضياء الشمس من الشمس.

* أما النسطورية - نسبة إلى نسطور بطريك الكنيسة الشرقية فقد ذهبت إلى أن الكلمة تجسدت فى المسيح لا على سبيل الإمتزاج وإنما كإشراق الشمس على بلور أو كظهور نقش الخاتم على الشمع فالمسيح إنسان ولد من إنسان ولكن النعمة الإلهية التى إتصلت بالرسل من قبله إتصالاً مؤقتاً إتصلت به هو أتصالاص دائما مع بقاء الكلمة الإلهية مباينة للطبيعة البشرية أو الناسوتية، كما أن إشراق الشمس على البلور لا يجعل البلور شمساً كما أن النقش على السمع لا يجعل من السمع خاتماً وإنما صورة لخاتم، كذلك الإتصال الإلهى فالمسيح

بعد أن اتصلت الكلمة به لا يصبح إلها إذ لا يبطل الإتصال دم القديم (اللاهوت) ولا حدوث المحدث (الناسوت) ولقد وقع القتل على الناسوت دون الاهوت الذى لا تحل به الآلام، ومريم هى أم المسيح الانسان لا الولادة أو الاتحاد. لقد أدت هذه النزعة إلى طرده من منصبه ونفيه، ولكن أفكاره إنتشرت بين السوريين ربما مظهرين مظاهر الثورة على الدولة الرومانية ومذهبها وقد اتجه النساطرة شرقاً بعد إظهار الدولة لهم واحتضنتهم دولة الفرس لأسباب سياسية.

* أما اليعاقبة نسبة إلى يعقوب البرادعى قد تطرفوا فى العداد لنسطور تطرفا أدي بهم إلى القول بالطبيعة الواحدة ونفى بشرية ابن الله المتجسد ولذا يسمون بأصحاب الطبيعة الواحدة، فالإتحاد تام بين الاهوت والناسوت بحيث أصبحاً جوهراً واحداً إلهياً فالمسيح فى رأيهم إله حق أي من جوهر أبيه ناسوت النسيح مظهرين الجوهر الإلهي إذا صار هو، لقد أصبح الانسان إلهاً كما تصبح الفحمة المتقدة ناراً وقع القتل على الطبيعة الواحدة التي إتحد فقيها الناسوت بالاهوت.

- هذه هى مذاهب المسيحية كما صادفها الإسلام، وقد يسر الخلاف الشديد فيما بينهما على المسلمين الفتح نظراً لما كان يلقاه كل من النساطرة واليعاقبة من إظهار من الدولة الرومانية، أما من الناحية الكلامية فقد كان على المتكلمين أن يتسلحوا بحجج لمواجهة كل مذهب وفقاً لعقيدته.

وقد نشأت عدة موضوعات كلامية نتيجة خلافر الإسلام مع المسيحية، بل أن أهم مشكلة فى علم الكلام قد إنبثقت عن هذا الخلاف، وأعنى بها مشكلة كلام الله أو خلق القرآن.

-لقد أجمع المسيحيون على أن كلمة الله فى دلالتها على السيد المسيح قديمة، وهذا يعني أنها تشارك الله فى الألوهية أما المسلمون فلتأكيد إنسانية المسيح - قد أنكروا قدم "كلمة الله" فى دلالتها على المسيح، ثم إنتقل البحث إلي كلام الله بوجه عام هل هو "كلام الله" حديث أم قديم؟

وإذا كان القول بالجوهرية والقنومية يشكل أهم أصول العقيدة المسيحية فقد لزم عن ذلك بحث فى ذلت الله وصفاته هل صفات الله عين ذاته؟ حين لا تستقل صفة عن الذات وتتجسد فى موجود مغاير لله، أم هى غير ذاته كما يرى المسيحون؟ هكذا أصبحت مشكلة الذات والصفات تشكل مبحثاص من أهم موضوعات علم الكلام.

وإذا استخدم المسيحيون مصطلحات فلسفية كالجوهر والعرض فقد إأقتضى ذلك أن يطلع المتكلمون على الفلسفة اليونانية لفهم هذه المصطلحات وليصبح الله موجوداً يعلو على الجوهر ولا يقوم بعرض، ثم أكد المسلمون المسئولية الفردية وأنكروا تحمل الإنسانية على مدي آلاف السنين مسؤولية فرد واحد أخطأ فضلاً عن قبول الله توبة آدم، فليست الخطيئة تلك الأهمية البالغة التى تضيفها المسيحية عليها ومن ثم تفقد فكرة الخلاص أو الفداء العام مبررها بل وجودها طالما أنها وجدت لتلغى أثر الشر اللازم من الخطيئة الأصلية.

ثالثاً. . بين الاسلام وديانات الفرس "الزردشيتة"

كانت المشكلة الكلامية بين المسلمين وأهل الكتاب يهود ونصاري تتصل فى الأغلب بالذات الإلهية، فهو إختلاف عقائدى حول تصور الألوهية، أما بين الرسلام وديانات الفرس فإن كن فى مكظهرة اختلافاً عقائدياً حول الألوهية بين

التوحيد والتثنيه إلا أنه فى منشئه خلاف يتصل بالجانب الأخلاقى، والواقع أن مشكلة الشر - أصله ونشأته - إنما هى مشكلة واجهتها الأديان جميعاً: ما تفسير وجود الشر فى العالم؟ هل يمكن نسبته إلى الإله الواحد مع عدله أم إلى موجود آخر؟ ولكن هذه المشكلة تحتل مكاناً بارزاً في ديانات الفرس - زرد شتيه وما نوية ومزدكية.

يقول القاضى عبد الجبار: أنهم يعتمدون فى أصل المقالة على واحد منهم فى العالم خيراً وشراص ونفعاً وضراً ولذة وألما وأنه لابد من إثبات فاعل لها ولا يصح كون فاعليها واحداً لتضارهما فالتثنية إذن قد نشأت من فكرة أخلاقية بحته هى محاولة تفسير وجود الشر فى العالم، إذ لم يستطع حكماء الحجم فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوجودها معاً فالجانب الأخلاقى لا الإعتقادى هو الأصل فى ديانة زردشت وقد سميت الزردشية بعدة أسماء مسمين الثنوية لقوله بأصلين أثنين - الخير والشر أو النور والظلمة - وسميت المجوسية لأن الدين أول مانتشر كان بين قبية المجوس، وسميت عبادة النار نسبة إلى أن مظهر العبادة يتم فى بيوت النار، ثم هى الزردشتيه نسبة إلى زردشت المبشر بهذا الدين، وقد عاش فى النصف الأخير من القرن السادس ق.م. فى أذوربيجان - ويعد الشهرستاتى الزروشتية ممن لهم شبهة كتابم، والواقع أن المسلمين قد عاملوا المجوس معاملة أهل الكتاب، فمع أن القرآن لم يذكر شيئاً عن زرادشت كما لم.

يشر إلى كتابة المقدس (أوستا) من بين الكتب المنزله، فانه يبدوا أن كبار الصحابة قد اعتبروا زردشت من ألئك الرسل الذين تشير إليهم الآية **"ورسلاً لم نقصصهمعليك"**.

ذهبت الزردشية إلى أن الإله الواحد هو الخالق، هو النور والظلمة: يزدان وأهرمن ويدعهما، ولا يجوز أن ينسب إليه الشر ولكن كيف حدث الشر؟ حدث من امتزاج النور والظلمة ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم، وإذا كان الخير والشر والصلاح والفساد والطهاره والخبث قد حصلوا من امتزاج النور والظلمة فإنهما يتقاومان ويتغالبان إلى أن يطلب النور والظلمة والخير والشر، ثم يخلص الخير إلى عالمه، وينحط الشر إلى عالمه وذلك هو سبب الخلاص، والبارى تعالى هو الذى مزجهما وخلطهما لحكمة رآها فى التراكيب وربما جعل وجود النور حقيقاً، أما الظلمة فتتبعه، كالظل بالنسبة للشخص يبدو موجوداً وليس له فى الحقيقة وجود فالأدلة أبدع النور وحصل الظلام تبعاً لضرورة وجود التضاد. (١)

- هكذا نجد أصل الوجود وما يتصل بالعقيدة متقين من تصورات ذات طابع أخلاقى فضلاً على أنها تلقى الضوء على موقف المسلمين من الزردشية: أنهم ممن لهم شبهة كتاب،والزردشية ليست فقط قريبة من الأديان السماوية بصدد فكرة خلق العالم ووجود الإنسان على الأرض وإنما كذلك فى الحياة العلمية، فليس بكامل الإيمان من يعمل الخير ويجتنب الشر، وإنما المؤمن من يعمل الخير ويقوّم الشر، لأن الصراع بين الخير والشر يقتضى الوقوف إلى جانب الخير والعمل على قهر الشر - فالتدين فى الزردشتيه إعتقاد وقول وعمل أو بالأحرى الفكر الطيب والقول الطيب والعمل الطيب وبالثلاثة يتم التكليف. فإذا قصر الإنسان فيها خرج عن الدين والطاعة.

هذا مجمل عقائد أهم دين واجهة المسلمون فى بلاد الفرس فكان على المتكلمين أن يجدوا حلاً إسلامياً لتفسير الشر هل ينسب إلى الله؟ أم إلى إبليس؟ وكيف رضى الله ببقاء إبليس ليضل الناس ويضربهم؟ وجاءت فرقة المعتزلة لتضع أصل العدل وتجلعه أصلهم الثاني بعد التوحيد وفيه نظرياتهم فى عقائد الزردشتيه ويقدمون بذلك حلاً إسلامياً لمشكلة نشأة الشر ومصيره.

راجع: د. إبراهيم ياسين، المدخل إلى الفلسفة العامة، مادة زرادشت.

علم الكلام

بين العلوم الشرعية

س.. هل علم الكلام يمكن أن يكون علماً شرعياً؟ ما مدى مشروعية هذا العلم؟

ظهرت فى البيئة الإسلامية أصوات تتساءل عن مشروعية الإشتغال بعلم الكلام ويدعو بعضها إلى هجر هذا العلم وتحريم النظر فى كتبه وهى أصوات تستند إلى نصوص وردت عن النبى- صلى الله عليه وسلم - ناهية عن الكلام فى الدين أو الجدل فى العقيدة وتؤيد ذلك ببعض الظواهر السلبية فى الوسط الكلامى كإهمال الدليل السمعى أوتكفير الخصوم أو استخدام المنطق اليونانى وقد تمثلت هذه المرحلة فى الأطوار الآتية:-

أ- تتمثل بوادره فيما ينسب إلى الأئمة الأربعة من هجوم على علم الكلام. وقد أورد ابن تيميه ذلك فى كتابه "درء تعارض العقل والنقل" .

ب- ثم يتبناه طوائف من المحدثين والمحافظين الذين حرموه جملة وذموه بدون تفصيل كالخطابى فى "الغنية" والهروى فى " ذم الكلام "

جـ- ثم طوائف بينهم محدثون وصوفيه عرفوا مامن الكلام من خطر فكرهوه إلاماقام منه على الكتاب والسنة كابن تيمية فى "درئ تعارض العقل و النقل" والغزالى " الجام العوام عن علم الكلام".

د- ثم جمع السيوطى هذا التراث وأودعه فى كتابه "صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام"

هـ- وفى عصرنا هذا من يهاجم الكلام ويحرمه كالشيخ عبد الحليم محمود فى العديد من كتبه وخاصة "الإسلام والعقل"

وفى الجانب الآخر كان لعلم الكلام أنصار كتبوا مدافعين عن جواز الإشتغال به شرعاً حتى ذهب بعضهم إلى وجوبه كفائياً أو عينياً فى بعض الأحيان، ويقول متكلم معاصر "وحكمه - كما قال العلماء - الوجود العينى على المكلف قبل الإشتغال بشئ والواجب عليه مايخرجه عن التقليد وأقله معرفة كل عقيدة بالدليل الاجمالى، والواجب الكفائى على الأمة الاسلامية والواجب عليها مايقتدرمعه على تحقيق مسائل الكلام بإقامة الأدلة التفصيلية عليها لاتكون فتنه ولاشبهه وقالوا أن الوجوب فى المسألتين وجوب الفروع ففى تركه الاثم لا الكفر"

وأخذ الدفاع عنه الأطوار الآتية:-

أ- كتب أبو الحسن الأشعرى فى رسالته المعروفة " استحسان الخوض فى علم الكلام" لخص فى مقدمتها أدلة المهاجمين لعلم الكلام ومنها

- لو كان فى الكلام هدى لتكلم فيه النبى (ص) وأصحابه.

- اما أ ن يكونوا علموا مسائل علم الكلام فسكتوا عنه فوجب علينا السكوت.

- أو لم يعلموه فلا ضرر من أن نجهله نحن كما جهلوه لأنه بدعة وضلالة.

- لو كان من الدين ماوسعهم السكوت عنه

فكان وصف الأشعرى لهؤلاء أنهم أناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث فى الدين وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال.

ى- شارك فى الدفاع عنه فلاسفة وصوفيه ومحدثون وفقهاء إلى جانب المتكلمين كالعامرى فى " الإعلام بمناقب الاسلام"، الغزالى فى المنقذ من الضلال و إحياء علوم الدين.

ج- وفى عصرنا هذا من يدافع عن علم الكلام ويقرر مشروعيته وجدواه على الأمة ومن ذلك البح الذى ظهر لأحد المتكلمين حول نشأة علم الكلام ودواعيها.

- بعض الأفكار التى قدمها معارضوا الكلام فى التنفير منه أو تحريمه:-

١- نهى الكتاب والسنه عن الجدال والمراء فى الدين وتتبع المشتبهات من قوله تعالى "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه إبتغاء الفتنة وإبتغاء تأويله، وقوله تعالى "يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول"، وقوله صلى الله عليه وسلم "ذروا المراء لقلة خيره" وقال "تفكروا فى آلاء الله ولاتفكروا فى ذاته فتهلكوا"

٢- لم يشتغل الصحابة بهذا العلم مع اشتغالهم بالفتيا وتعلم الأحكام الفقهية وتعليمها.

٣- علماء الأمة كرهوا هذا اللون من البحث المسمى بالكلام كما ينسب إلى أبى حنيفة أنه نهى ابنه حمادا عن الكلام، ولقول الشافعى "مامن أحد ارتدى بالكلام فافلح " وقدنسب قريب من ذلك للإمام مالك وأحمد.

٤- أن المتكلمين كثيراً مايستهينون بالسنه النبويه ويعرضون عن الأدلة السمعية بعامة كالذي ينسب الى النظام من شكمه فى الحديث المتواتر وللرازى من إعتباره أن الدليل السمعى لايفيد لا الظن فى كتابه "المحصل".

٥- إن المتكلمين أو اكثرهم خلطوا كلامهم بالفلسفة واصطنعوا مناهج المنطق اليونانى فى تفكيرهم وهو منهج قاصر وقد يتعارض مع منهج القرآن وأساليبه فى التفكير. كابن تيميه فى كتابه "النصيحة" وابن الوزير فى "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان"

٦- البحوث الكلامية ومجادلات الفرق قد شتت الأمة شيعاً وأحزاباً وانتهى الأمر إلى ظهور البدع فى أمر العقيدة.

رد المتكلمين على هذه الانتقادات:-

١- أن المنهى عنه فى الآيات والأحاديث المذكورة وأشباههما إنما هو كلام الفلاسفة وكلام الخصومة فأما المناظرة فيه على وجه إظهار الحق فلاكراهة منه لقوله تعالى **"وجادلهم بالتى هى أحسن"**، والنهى عن البحث العقلى فيما إستمال وعجز العقل فيه كالذات الإلهية والقدر وهذا لايعنى تحريم البحث فى غيرها من مسائل العقيدة فى ضوء محكمات الكتاب وصحيح السنة وصريح العقل، فالقرآن مشحون بآيات تفصيل مسائل الاعتقاد وأدلتها على أكمل وجه ويقول الأشعرى أن النبى (ص) لم يجهل شيئا من الكلام وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة غير أن هذه الأشياء أصولها موجودة فى القرآن والسنة جملة غير مفصلة " ولهذا شرع الرسول الإجتهاد.

٢- أما عدم اشتغال الصحابة بهذا العلم واكتفاؤهم بماورد فى الكتاب والسنة منقول أبى حنيفة " إنما لم يدخلوا فيه لأن مثلهم مثل قوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلا يتكلفون السلاح، ونحن ابتلينا بمن يطعن عليناقلا يسعنا ألا نعلم من المخطئ منا ومن المصيب؟ وأن نذب عن أنفسنا.

٣- أما نهى السلف عن الكلام فلعل مقصودهم كلام أهل البدع المخالفين للكتاب والسنة وهذا مايشهد له اشتغالهم بلون من الكلام متفق مع الكتاب والسنة فألف أبو حنيفة "الفقه الأكبر " والأوسط ""والوصية" وناظر الشافعى ورد على المرجئة، وألف أحمد بن حنبل كتابه "الرد على الجهمية". أما عندما نهى ابو حنيفه ابنه حماد عن الكلام فانما كان عن المناظرة بطريق التخطئة والإلزام فانه لماقال رأيتك تتكلم فلم تنهانى؟ قال كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه وأنتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد أن يزل صاحبه ويكفر ومن أراده فقد كفر.." وكذلك كان للشافعى وأحمد.

٤- وأما الاستهانة بالحديث والتشكيك فى قيمة الدليل السمعى فلا ننكر أن بعض المتكلمين وقفوا فيه وخاصة بعض المعتزلة ولكن هناك أيضاً الكثير من متكلمى السلف وأهل السنة التزموا أدلة الكتاب وصحيح السنة.

٥- اما استخدام المنطق اليونانى فان علماء المسلمين الأوائل لم يستخدموا هذا المنهج وكان لهم منهجهم المعبر من أصالة الفكر الإسلامى وهو يقوم على دعامتين هما النقد التاريخى المستخدم فى الحديث، والإستدلال الرستقرائى المستخدم فى القياس الفقهى. وأما المنطق اليونانى فقد انضم إلى هذا المنهج فى القرن الربع أو الخامس ولكن نود أن نوضح هنا مايأتى.

- استخدام المنطق اليوناني فى أصول الفقة ولدى بعض الصوفية خاصة بعد أن حاول الغزالى "رد أشكال المنطق الصورى إلى القرآن الكريم"

- أن هجوم بعض العلماء كابن تيميه لم يكن رفضاً كاملا له بقدر ماكان نقداً واستكشافاً لطرق أخرى فى الاستدلال.

٦- أما الخلاف والفرقة نجم عن النزعات المعرضة عن هدى الكتاب والسنة وطريقة سلف الأمة كالخوارج والمعتزلة والمشتبهة وأمثالهم. وأما الوحدة الفكرية فتكون باستخدام طريقة الصحابة فى تحكيم الكتاب والسنة فهم الراسخون فى العلم بها فان "القرآن لاينطق" كما قال على - كرم الله وجهه - فى مواجهة الخوارج ولابد من رد الأمر عند الاختلاف إلى أولى الأمر العالمين بكتاب الله وسنة رسوله.

ولذا يرى أبو حنيفة أن فضح البدعة وإزالة الشبهة إذا ظهرت الفتن هو السبيل إلى الحفاظ على وحدة الأمة.

س... بين أثر الكتاب والسنة فى نشأة علم الكلام؟

أ- القرآن كمنطلق نشأة علم الكلام:-

كان للقرآن أثر لاينكر على الدراسات الكلامية سواء فى بوادرها الأولى أو فى مراحل نموها التالية وذلك من نواح عدة:-

١- من حيث بيانه للعقائد الإسلامية فى شأن الألوهية والنبوة والبعث واستدلاله عليها بالبراهين والحج الملزمة للعقول المناسبة للفطرة.

٢- ومن حيث مناقشته للعقائد والأفكار المنحرفة كالدهرية والوثنيه والديانات المحرفة كاليهودية والميسحية وغيرها تمييزا للعقيدة الدينية الخالصة.

٣- اطلاقه للعقول من قيودها ودعوته إياها للنظر والتفكير، بل ايجابه عليها ذلك ليكون الايمان عن بينه ولتطمئن القلوب بالحنيفة السمحة.

٤- احتواؤه على المحكم والمتشابه من الآيات، الأمر الذى أعطى فرصة للإختلاف حول معنى النوع الثانى منها.

- إن علم الكلام شأنه فى ذلك شأن سائر العلوم الإسلامية قد وجد منطلقاً من القرآن منهاجاً وموضوعاً:-

من ناحية المنهج، لايتعارض النظر مع الإيمان فلقد حث القرآن المسلمين على أن ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وأن يتفكروا وأن يتدبروا " **إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون" " إن فى ذلك لآيه لقوم يعقلون"**

والأنبياء للمسلمين أسوة وقد جاء إيمان أبى النبياء إبراهيم بعد نظر عقلى حين رفض أن يعبد ما يأفل، فجاء ايمانه بالذى فطر السموات والأرض ايماناً عن يقين، ثم تدرج من الإيمان إلى الإطمئنان حين سأل ربه أن يريد كيف يحيى الموت "قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى"

- وتعرض بعض السور حواراً منطقياً لإفحام المشركين، يقول أبو الحسن الأشعرى: وأما الكلام فى أصول التوحيد فمأخوذ أيضا من الكتاب قال تعالى " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا"

وهذا الكلام الموجز منبه على الحجة بأنه واحد لاشريك له، وكلام المتكلمين فى الحجج فى التوحيد بالتدافع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآيه، وقوله عز وجل **" ماااتخذ الله من ولد وماكان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض"** إلى قوله عز وجل **" أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم"**

وكلام المتكلمين فى الحجج فى توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات وكذلك سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل انما هو مأخوذ من القرآن.

وفيما يتعلق بالنبوه يكفى أن نورد قوله سبحانه **" وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ماكنت تدرى ما الكتاب ولا الريمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم"**

وفيها استدلال على صدق الرسول بمضمون الرسالة نفسها وبحال الرسول قبل البعثة وإشارة الى الإعجاز فى ذلك كله.

- كذلك الكلام فى جواز البعث أو استحالته التى قد اختلف عقلاء العرب ومن قبله من غيرهم فيه حتى تعجبوا من جواز ذلك فقالوا **"إذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد"** وقولهم **"هيهات هيهات لما توعدون"** وقولهم **"أيعدكم انكم إذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون"** وعلم نبيه (ص) ولقنه الحجج عليهم فى انكارهم البعث من وجهين:

- طائفة أقرت بالخلق الأول وأنكرت الثانى فرد عليهم بقوله تعالى **"قل يحييها الذى أنشأها أول مرة"** ويقوله **" وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه"** ويقوله **" كما بدأكم تعودون"** فنبههم بهذه الآيات على أن البعث والاعادة أهون على أحدكم من ابتداء خلقه.

- طائفة أنكرت الخلق الأول والثانى وقالت بقدم العالم، فانما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا: وجدنا المياه رطبة حارة والموت بارداً يابساً وهو من طبع التراب فكيف يجوز أن يجمع بين المياه والتراب والعظام النخرة فيصير خلقاً سوياً والضدان لايجتمعان فاحتج الله عليهم بأن قال **" الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون"** فردهم الله عز وجل إلى مايعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها.

* أما من ناحية الموضوع فلقد التزم المتكلمون على اختلاف فرقهم بما حدده القرآن من أصول عامة فى الاعتقاد: التوحيد - أسماء الله وصفاته - صلة الله بالعالم فهى صلة خلق وليس صانعاً أو محركاً بمفهوم أفلاطون وأرسطو - الحكمة لا الآلية أو المصادفة **" أفحسبتم إنا خلقناكم عبثا"** ، **" وخلق كل شئ فقدره تقديراً"** عالم بالكليات والجزئيات معا **" لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات**

ولافى الأرض" حدوث العالم والخلق من العدم، الإنسان خليفة الله فى أرضه - منشأ الانسان من طين ومن روح الله ، اجتماع الخير والشر فيه " وهديناه النجدين" المسؤولية فردية **"ولاتزر وازرة وزر أخرى"** - الانسان الذى حمل الأمانه أو التكاليف، مصير الانسان بعد الموت هكذا انبثق التفكير الفلسفى والنظر العقلى من هذه المواقف كما حددها القرآن، فلا عجب أن كان المتكلمون بآياته يستشهدون وبنصوصه يستدلون، والواقع أنه لايتصور عقل أن علماً قد نشأ من فراغ أو إرضاء الأهواء بل لم يكن مجرد ترف عقلى وانما حتمت مقتضيات مواجهة الإسلام لديانات سابقة عليه هذه النشأة واستمد المتكلمون أصولهم من الكتاب، من حججه مع المشركين يتكلمون وإلى آياته يستندون.

ب- الحديث كمنطلق نشأة علم الكلام:.

فان إنتلقنا من الكتاب إلى العلم - فقد حث على الرسول الاجتهاد الذى أصبح المصدر الثالث للتشريع وعلم طرق الاستنباط.

أما أنه حث على الإجتهاد فما ذكر فى ذلك أنه حين بعث معاذا إلى اليمن قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بما فى كتاب الله، قال: فان لم يكن فى كتاب الله قال: فسنة رسول الله، قال: فان لم يكن فى سنه رسول الله، قال: اجتهد رأيى لا آلو، فضرب بيده صدر معاذ وقال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله.

-الاستنباط..

وأما أنه علم بعض السائلين أساليب الإستنباط فضلاً عن الرد المقنع على السؤال فذلك حين سألته جارية: إن أبى قد أدركته فريضة الحج شيخا زمنا

لايستطيع أن يحج أفآن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: أرأيت إن كان على أبيك دين فقضيتيه عنه أكان ينفه ذلك؟ فقالت نعم ، قال: فدين الله أحق بالقضاء ومن ذلك أيضاً أن رجلاً قدساورته الهواجس فانكر ولده لأن إمراته جاءت به أسود ، فسأله الرسول: هل لك من إبل قال نعم: قال :فما ألوانه قال: حمر، قال: فهل فيها من أورق "رمادى" قال: نعم قال: فمن أين؟ فرد الرجل: لعل عرقاً نزعه، فقال النبى "ولعل ولدك نزعه عرق".

يقول أبو الحسن الأشعرى تعليقاً على ذلك: فهذا ماعلم الله نبيه من رد الشئ إلى شكله ونظيره، وهو أصل لنا فى سائر مانحكم به من الشبيه والنظير.

- ومن ناحية أخرى يعلمنا رسول الله كيف نجادل المشركين :-

أ- فمثلاً يروى ابن هشام فى السيرة أن مشركى مكه بعثوا يستفتون أخبار اليهود فأشاروا عليهم بإمتحانه صلى الله عليه وسلم فى مسائل ثلاث: أهل الكهف، ذو القرنين، الروح.

ب- يروى ابن كثير أن الرسول حين تلا، "انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون"[1] فبلغ ذلك عبد الله بن الزنجرى قال: سلوا محمد أكل مايعبدون من دون الله فى جهنم مع من عبده؟ فنحن نعبدا الملائكة واليهود تعبد عزيزاً والنصارى تعبد عيسى بن مريم، فقال الرسول: كل من أحب أن يعبد من دون الله فهو مع من عبده.

١- سورة الأنبياء، الآية ٩٨.

س.. اذكر بعض موضوعات علم الكلام التي لم يتفق فيها المتكلمون على رأي واحد؟

أ- المسألة الأولى.. حكم مرتكب الكبيرة..

وحول هذه المسألة كان من المواقف المتميزة موقف "الخوارج" الذين نزعوا إلى التشدد والتطرف وحكموا بتكفير مرتكب الكبيرة وقالوا بخلوده فى النار وحكموا على على رضى الله عنه بعد قبوله التحكيم بالكفر، وخرجوا من طاعته وأعتزلوا فى منطقة حروراء قائلين «لا حكم إلا الله» فسموا بالخوارج والحرورية والمحكمة وقد افترقوا بعد ذلك فرقا منها المعتدلة ومنها البالغة إلى أقصى حدود التطرف.

وفى مقابلته أصرت المرجئة على القول بأن هؤلاء العصاة مؤمنون وأن العمل ليس جزءاً من الإيمان وربما تطرفوا فقالوا: أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وقد يفسر البعض موقفهم بالمالأة والدفاع عن السطلة الأموية القائمة ولكنا لا نجد على هذا دليلاً حاسماص ولعله تطرف فى مواجهة موقف الخوارج والمعتزلة.

وقد تصدى علماء السلف من الصحابة والتابعين لكلا الفريقين مبينين الموقف القرآني فى هذا الصد جامعين بين كل من آيات الوعد والوعيد معاً، مبينين أن المسلم لا يخرج من الملة بذنب ولو كان كبيرا ما لم يجحد أصلاً معلوماً كونه من الدين بالضرورة ولكنه مسلم فاسق وأمره إلى الله إما عفا عنه أو نالته الشفاعة أو حق عليه العذاب ولكن دون تأبيد فى النار فذلك خاص بالكفار والمرتدين.

والخوارج قد انتهي بهم الأمر إلى طوائف عدة أهمها:

(١) الأزادقة: يومثلون الإتجاه الغالى فى تطرفه حتي ح-كموا بأن كل مخالفيهم كفار واستجابوا قتلهم وقتل نسائهم وأطفالهم وقالوا بتخليد أطفال المشركين فى النار وكفر من قعد عن نصرتهم من الخوارج وربما أنكروا بعض الأحاديث والأحكام كرجم الزناة مثلاً وقد أشاروا دولة بعد حين ثم انفرضت الفرقة كلها فيما بعد.

(٢) الإباضية: وهم أكثر الخوارج إعتدالاً، يرون مخالفيهم كفارا لكن بمعني كفر النعمة لا كفر الملة ولذا تجوز مناكحتهم ومعاملتهم ودارهم ليست دار حرب ولقد عاشوا فى المجتمع الإسلامي إلى اليوم وتبادلوا التأثر والتأثير مع فرق كلامية أخرى فيما بعد وينسب إلى شيخهم عبد الله بن إباض أنه ألف كتابا فى "العقيدة".

ونورد الآن محاورة دارت بين عبد الله بن عباس موفدا من الإمام على وبين أوائل الخوارة:

قال «ابن عباس» لهم: ماذا نقمتم عليه (أي على أمير المؤمنين)؟

١- حكم الرجال فى أمر الله وقد قال (إن الحكم إلا الله).

٢- قاتل ولم يسب ولم يغنم فلئن كانوا مؤمنين ماحل قتالهم ولئن كانوا كافرين حل قتالهم وسبيهم.

٣- ما نفسه من إمرة المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين.

قال ابن عباس: أن أتيتكم من كتاب الله وسنه رسوله بما ينقض قولكم هذا أترجعون .. قالوا وما لنا لا نرجع! قال قلت:

١- أما حكم الرجال فى أمر الله فإن الله تعالى قال فى كتابه «يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم» وقال فى المرأة وزوجها «وإن خفتم شقاق بينهمافابعثوا حكما من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما» فصير الله ذلك إلى حكم الرجال، فما بالكم فى حكم الرجال فى دماء المسلمين واصلاح ذات بينهم أفضل أو فى حكم أرنب ثمنه ربع درهم وفى بضع إمرأة؟ قالوا: بلى هذا أفضل، قال: أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم.

٢- وأما قولكم قاتل فلم يسب ولم يغنم، أفتسبون أمكم عائشة؟ فإن قلتم ليس بأمكم فقدل كفرتم، فأنتم تترددون بين ضلالتين أخرجت من هذه؟ قالوا نعم.

٣- وأما قولكم «محا نفسه من إمرة المؤمنين فأنا أتيكم بما ترضون به - أن نبى الله يوم الحديبية حين صالح أبا سفيان وسهيل بن عمر وقال (ص) اكتب يا على: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله فقال أبو سفيان: ما نعلم أنك رسول الله ولو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك، قال رسول الله (ص) اللهم أنك تعلم أني رسولك أمح يا على وأكتب: هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله وأبو سفيان. قال فرجع ألفان وبقي بقيتهم فخرجوا فقتلوا ولكن عليا لم يتتبع الفارين منهم ولا يعامل القتلى معاملة الكفار منهم مسلمون رغم خطئهم رغم حكمهم عليه بالكفر ثم قتلوه فى نهاية الأمر.

ب- المسألة الثانية . . الإنسان بين الجبر والإختيار:

أما المسألة الثانية التى عرفت بمسألة القدر فقد تطرف البعض فيها وقالوا بنفى العلم القديم خشية الجبر، بل الانسان مفوض فى أعماله يحدثها بقدرته دون حاجة إلى معونة الهية وهذا هو معنى شعارهم «لا قدر والأمر أنف» ولذا سموه بالقدرية أو القدرية الأوائل وينبغى ان لا نخلط بينهم وبين المعتزلة المعترفين بالعلم الإلهي السابق وإن اشتركوا فى تأكيد حرية الانسان ومسئوليته عن أعماله.

وفى مواجهة هؤلاء نشأ قوم ينزعون إلى الجبر ويؤكدون القدرة الإلهية وينفون الفعل عن الانسان تماما ويضيفونه كله إلى الله وربما تطرف بعضهم أيضا فقال: إن الانسان كالريشة فى مهب الريح لا فعل له ولا قدرة، وينبغى أيضا تمييز هؤلاء الجبرين الخلص وقد إنقرضوا مثل القدرية الأوائل - عمن يميل إلى الجبر مع الإعتراف بإرادة الإنسان واستطاعته كالأشاعرة وقد يفسر البعض موجة الجبر الأولى بدوافع سياسية أموية وقد قتل الأمويين «معبدا» زعيم القدرية «وجهما» شيخ الجبرية كلاهما كان ثائرا على سلطتهم محارباً لهم.

ولقد يكون بعض هؤلاء حسن النية فيما ذهب إليه من جبر أو تفويض، ولعل بعضهم قد خفف من غلوائه قليلاً أو كثيراص فيما بعد ولكن وجهتهم منحرفة على أية حال عما قرره الكتاب وأوضحته السنة فى هذا الصدد. مما يعجز عن فهمه بعض المتزمتين من إثبات للعلم الإلهى القديم ونفى للجبر فى الوقت نفسه، والقول بأن للإنسان قدرة وإرادة وعملاً هو وسط بين التفويض المطلق والجبر الخالص، وقد تصدى علماء الصحابة والتابعين لكلا الفريقين يكشفون عن خطئهم ويشرحون وجه النظر القرآنية وهنا نورد رسالة رد بها الحسن

بن علي على الحسن البصرى حين كتب إليه يسأله عمن يتجادلون فى الدقر من جبرية ومفوضة فقال رضى الله عنه: من لم يؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر، وإن الله تعالى لا يطاع استكراها ولا يعصى بغلبة لأنه تعالى مالك لما ملكهم وقادر على ما أقدرهم، ،فإن عملوا بالطاعةج لم يحل بينهم وبين ما عملوا وإن عملوا بالمعصية فلو شاء الحال بينهم وبين ما عملوا، وإن لم يفعل فليس هو الذى جبرهم على ذلك، ولو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب، ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب ولو أهملهم كان ذلك عجزاً فى القدرة، ولكن له فيه المشيئة التي غيبها عنهم، فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم، وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم.

س: بين كيف تطور علم الكلام فى مراحله المتأخرة بدءاً من مرحلة الإزدهار حتى مرحلة التقوقع والخمول؟

١- المرحلة الثالثة - مرحلة التطور والإختلاط بالفلسفة:

أبرز الظواهر فى المرحلة الثالثة التى تلت مرحلة الازدهار والنضوج والتى يمكن ان يقال إنها تشمل القرن السادس الهجرى وما بعده حتى نهاية التاسع:

١- خضوع علم الكلام لتطور جديد شمل مادته ومناهجه وطريقة توزيع موضوعاته وربما مصطلحاته ايضا حتي سمى إنتاج هذه الفترة بـ «كلام المتأخرين فى مواجهة كلام المتقدمين» الذى أنتجه متكلموا الفترة السابقة:

أ- ففيما يتعلق بالمادة اختلط علم الكلام بانتاج الفلاسفة المسلمين فى الإلهيات بل وفى البحوث الطبيعية وغيرها، وكان ذلك بغرض الرد على ماقد تضمنه من آراء مخالفة للعقيدة الإسلامية، ودعم المواقف الكلامية ببعض أفكار

هؤلاء الفلاسفة فيما سوى ذلك والتطلع إلى بناء ميتافيزيقا كلامية أي نظرية شاملة للوجود من منظور إسلامى. ولولا استشهاد المتكلمين أحيانا بالأدلة السمعية أحيانا لما تميزت مادة الكلام عن الفلسفة فى هذه الفترة.

ب- ومن حيث المنهج نجد أن معظم المتكلمين قد إعتمدوا المنطق اليونانى واستخدموا أساليبه الصورية إلى جانب المناهج الكلامية التقليدية التى استمد اكثرها من مناهج الفقهاء ومباحث أصول الفقه وتلك ناصية من التطور بدأت فيما سبق على يد ابن حزم الظاهرى وامام الحرمين الجونبى وتلميذه الغزالى الأشعريين.

واقترن بذلك ايضا تبنى المتكلمون لمبدأ «الدور الاعتزالى» بما له من انعكاس خطير على المناهج الكلامية الأمر الذى أدى بابن تيمية الحنبلى وابن الوزير الزيدى والسيوطى الأشعرى إلى مقاومة هذه التحولات المنهجية بكل قوة كما حاول ابن رشد قبلهم ولكن التحول كان جارفا ولا تزال معظم الأوساط الكلامية تخضع لتأثيره السلبى حتى اليوم.

ج- لم يقتصر الأمر على مادة علم الكلام ومنهجه بل إن توزيع موضوعاته قد خضع فيما يبدو لتنظيم جدد، إذ كان من عادة السابقين ان يبدأوا مؤلفاتهم أبواب منهجية تمهيدية فى النظسر والمعارف وحقيقة العلم ولكن هؤلاء المتأخرين أخذوا يبدأون كتبهم بأبواب فيما سمى «الأمور العامة» وهى مباحث تضم القواعد المنهجية التقليدية فى النظر والمعارف ومباحث منطقية وميتافيزيقية وطبيعية تتعلق بالأحكام المشتركة بين الموجودات واجبة كانت أو ممكنة وجودها ضرورية لدعم بحوثهم الإلهية والدينية فى صميم العقيدة فيما يلى ذلك من الأبواب.

د- وقد كان طبيعيا بعد هذا الامتزاج بين الكلام والفلسفة ان تنمو المصطلحات الكلامية وتتطور وتزداد إرتباطا بالفلسفة بعد ان كانت فى غالب أمرها قرآنية فقهية وقد يكشف عن هذا التغيير كتاب «ابن فورك» فى مصطلحات المرحلة السابقة «الحدود فى الأصول» وهو يقصد أصول الدين وأصول الفقه وكتاب الآمدى «المبين فى معاني الفاظ الحكماء والمتكلمين» الذى مزج كما يدل عنوانه بين مصطلحات الفلسفة وعلم الكلام.

٢- ومن ظواهر هذه الفترة فيما يتعلق بتطور الفرق:

أ- اختفاء المعتزلة تقريبا كفرقة متميزة ولكن مناهج المعتزلة وأفكارهم قد تسربت فى الحقيقة الى الفرق الأخري أو أكثرها وخاصة الزيدية والإثنا عشرية والأشاعرة.

ب- انتقل مركز البحث فى المذهب الماتريدى من منشئة فيما وراء النهر إلى خراسان وشبة القارة الهندية والى آسيا الصغرى إذ عضد العلماء الأصناف فى هذه المناطق ذلك المذهب وانتخبوا فيه الكثير.

ج- سيطر الأشاعرة تقريبا تبعا لظروف مواتيه لهم على أكثر مناطق العالم الإسلامى نتيجة لتأييد بعض الحكام كصلاح الدين فى مصر وسوريا، وابن تومرت فى المغرب والأندلس بل والى جهود المعاهد القوية كالأزهر وغيره وربما يرجع ذلك الى طبيعة المذهب نفسه الذى حاول ان يتخذ موقفا وسطا بين الإعتزال والنزعة العصبية وحقق نوعا من التقارب أو التوافق مع المذهب الماتريدى قاسمة النفوذ فى العالم السني بعد مرحلة من التنافس الهادىء بالإضافة إلى نوع من التقارب أو التفاهم مع الإتجاهات الصوفية التى تمت وأثرت على كثير من

الأوساط فى العالم الإسلامى، ولئن إكتسب الفكر الأشعرى مزيداً من النفوذ فإنه فى الوقت نفسه يتحمل مزيدا من المسئولية عن الفتور الذى منى به الفكر الإسلامي فى هذه الفترة.

د- استمر الفكر الزيدى على تقاليده الأصلية وانقرضت النزعات المتطرفة منه وامتزج بترات المعتزلة مع وجود تيار محافظ اقرب إلى الروح السلفية، وبلغ الاسماعيليون النزاريون اقصى مراحل التطرف فى اتجاه الفلسفة الباطنية التى اعتنقتها الفرقة منذ البداية فأعلنوا «القيامة الكبرى» فى عام ٥٥٩ هـ على يد الحسن الثانى بما يتضمنه هذا الإعلان من نسخ الأحكام الظاهرية للشريعة الإسلامية تماما بعد ان كانوا فيما سبق يظهرون التشبث بالظاهر والباطن معا، وقد مالوا بعد ذلك الى قدر من الاعتزال النسبى وانصرفوا بعد سقوط دولتهم الشرقية على يد المغول الى العناية بشئون المذهب والطائفة دون انخراط فى السياسة اللهمك الا بعض المشاركات فى تيارات السايسة المحلية باليمن فى أواخر هذه الفترة.

هـ- انقرضت فئات الخوارج جميعا ولم يبق الا الإباضية الذين عاشوا فى عمان وشمال إفريقية وكانت لهم دويلات هناكم واقتربوا من أهل السنة فى الأصول العقائدية وفى الاجتهاد الفقهى الى حد ما مع اعتدادهم بالاستقلال الذهبي عن كل فرقة.

و- نهض الكلام الاثنا عشرى على يد الطوسى وتلاميذه نهوضا واضحا وكانت له صراعات مع الفكر السني وخاصة مع الأشاعرة والحنابلة ولكن ظلت العلاقات الفكرية بين هذه المذاهب قائمة، وهذه العلاقات الفكرية بجوانبها الحادة

والمعتدلة قد يفتقدها المرء فى المراحل التالية وقد حلت محلها علاقات تغلب عليها الحدة ولكن الصعيد السياسى والعسكري فيما بين الترك والفرس ثم بين هؤلاء والعرب بعد ذلك للأسف الشديد.

ز- كانت الموجة التجريدية والنقدية التى أثارها ابن تيمية فى الكلام السنى من أبرز أحداث هذه الفترة واكثرها اصالة وتعبيرا عن روح الفكر الإسلامى الأصيل وفى مواجهة الخلط المسرفق للكلام بالفلسفة واستسلام الأشاعرة للمناهج الإعتزالية والهجوم الإثنا عشرى على العقائد السنية وقد قام تلاميذه - وإن كانوا أقل أصالة - على هذا الفكر فى المراحل التالية حتي كانت له أصداؤه وآثاره الإيجابية على حركات التجديد الحديثة فى العالم الإسلامى

ح- بدأت طريقة المتون والشروح وما يقوم عليها من حواش وتقارير فى هذه الفترة وتبارى فى ذلك المؤلفون من شيعة وسنه حتى ليمكن القول بان هذه الفترة قد شهدت مولد «المدرسة الاسلامية» التى امتدت الى الفترة التالية.

ط- فى مطلع هذه الفترة منى المسلمون بسقوط بغداد على يد التتار الأمر الذى أعطى للفكر الشيعى فرصة للإزدهار ولكن هجرة علماء الشرق الى مصر التى قادت حركة مواجهة المغول والصليبيين واستضافت خلفاء بنى العابس، أعطى مصر زمام القايدة السياسية والثقافية للعالم الإسلامي طوال هذه الفترة. فلما فتح محمد الفاتح القسطنطينية ودخل سليم الأول مصر فى أواخر هذه الفترة وتنازل له خلفاء بنى العباس وتغلبت أساطيل الغربية على أسطول مصر فى باب المندب، رحلت القيادة السياسية إلي إستانبول وبقيت لمصر القيادة الثقافية وصارت القاهرة معقل المذهب الأشعرى الذى حظى كذلك بازدهار نسبى شاركه

اياه المذهب الماتريدى فى ظل الخلافة العثمانية التى تبنت الفقه الحنفى فى مجال القضاء والفكر الماتريدى فى مجال العقيدة وان كانا المذهبان قد تقاربا الى حد كبير واسهم فى ذلك من تسرب اليهما من أفكار اعتزالية وما يستشعرانه من وحدة الموقف ازاء الفكر الشيعى باعتبارهما مع المدرسة الحنبلية وممثلين لموقف أهل السنة والجماعة، وقد ساعد على استمرار هذا الاستقطاب وتحقيقه خلال الفترة التالية أيضا نشوء الدولة الصفوية فى ريران فى نهاية هذه الفترة وتبنيها للمذهب الاثنا عشرى. كما ان تشرب القوى الغربية وبخاصة فى احكام الحصار حول العالم الاسلامي والسيطرة على معظم أجزائه قد خلق أوضاعا جديدة ظهرت آثارها فى الفترتين التاليتين:

(٢) مرحلة الجمود والتقوقع «المرحلة الرابعة»:

غلب على هذه المرحلة الفتور والتقليد والاكتفاء بإعادة العرض واجترار الماضى فكان جل انتاجها شرحا أو تلخيصا أو نقدا لمؤلفات السابقين فى غالب الأمر.

وابزر سمات المرلحة الرابعة مايلى:

١- سيادة اسلوب الحواش والتقارير الملحقة بالمتون القديمة وشروحها علي المؤلفات الكلامية.

٢- استقرار المدرسة الأشعرية فى مصر وافريقيا والعالم العربي التى كادت مع الأثنا عشرية تستقطب النفوذ والهيمنة على الدوائر الكلامية فى العالم الإسلامي بجانب النزعة الماتريدية فى تركيا وشبه القارة الهندية، غير أن العلاقات الفكرية الوثيقة بين الجانبين صراعا أو تعاونا ضعفت جدا فى هذه

الفترة وربما يرجع ذلك إلى غلبة الروح المحافظة على علماء الأزهر المصريين وإلى سيادة الإثنا عشرية فى ايران بعد أن كانت مقرا خصبا للفكر الاشعرى السنى.

٣- زاد التقرب بين علم الكلام والتصوف الذى بدت بوادره فى المرحلة السابقة أو قبلها حتي صار متكلمو هذه الفترة لا يجدون بأسا أحيانا فى ان يلحقوا بمؤلفاتهم فى الكلام فصولا صوفية الأمر الذى استمر فى المرحلة الثالثة أيضا غير أن طابع المزج بين الكلام والصتوف والفلسفة جميعا قد غلب على انتاج المفكرين الفرس بوجه خاص، ولكن التصوف لم يكن إلا عاملا من عوامل الخمول والتقوقع للأسف الشديد

٤- شهدت المدرسة الماتريدية قدراً من الحركة والنشاط بحكم عناية الخلفاء الأتراك بهذا المذهب وإن كان من الملحوظ أنهم لم ينشئوا مدارس خاصة لتدريس العقيدة الماتريدية كما فعل غيرهم من الحكام فى مصر والشرق بالنسبة للمذهب الأشعرى.

٥- هيأ الخمول السياسى والإقتصادى الذى خيم على مصر والعالم العربى لشيوع ضرب من الخمول في الحياة الفكرية أيضا. كما أن التحدى الثقافى الذى مثلته الغربية لما جاء فى ركابها من منهج وصفى فى التفكير ونظرة علمانية الى شئون المجتمع والدولة وتبشير بالدين المسيحى ومزاحمة للتعلمى الدينى التقليدى بآخر مدني غزى النزعة الى غير ذلك من التطورات التى لم تظهر أي رد فعلى سواء بالسلب أو بالإيجاب الا فى المرحلة التالية.

وهكذا يتوارى علم الكلام ويأفل.

دكتور

إبراهيم إبراهيم ياسين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب جامعة المنصورة

المنصورة فى سبتمبر ٢٠٠٠م

الصفات الإلهية



الصفات الإلهية

أولا .. *بيان الطريق لمعرفة صفات الله* :

العلم بذات الله يكون عن طريق الاستدلال على أفعاله و كذلك العلم بصفات الله يكون بالاستدلال ، و للاستدلال هنا شروط : -

١-أن يكون المستدل عاقل كامل العقل .

٢-أن تكون الصفات معقولة من جانب المستدل فما لا يعقل لا يصح .

٣- يجب أن ترتب الصفات في الاستدلال ، فنقدم صفة و نقوم بتأخير صفة أخرى لكي نستدل عليها من سابقتها ، فيجب تقديم صفة القدرة على كل الصفات حتى يتثنى وجود باقي الصفات .

٤- و كما قلنا طريق العلم بذات الله تكون الاستدلال على أفعاله كذلك نقول طريق العلم بصفات الله هي الاستدلال على أفعاله فالفعل يدل على إثبات صفة ما و نفي عكس تلك الصفة و أن كأن و به دلاله الفعل تختلف فتارة : -

أ- يدل الفعل بنفسه على الصفة .

ب- و تارة تحتاج إلى صفة وسيطة .

جـ -و تارة أخرى تحتاج إلى أكثر من صفة لإثبات الفعل الذي يدل على الصفة نفسها.

٥-فما يدل عليها مجرد الفعل هي صفات : القدرة - العلم - المريد أو الكارة .

٦-أما توسيط صفة أو أكثر : فكونه قادرا يدل على كونه حيا ، و كونه حيا يدل على كونه مدركا .

إذن الحياة هنا احتاجت صفة فعل واحد لتحقيقه ،

أما المدرك يحتاج إلى صفة الحياة و صفة القدرة .

٧-أما فيما يتعلق بالنفي لهذه الصفات [القدرة - الحياة - الإدراك] .

نفيها يعود إلى صفة الجسمية لأن كون الشيء قادر و غير قادر ، و حي وغير حي ، و مدرك و غير مدرك يضف علية صفه الجسمية و هذا يكون في الخلق و ليس الخالق عز و جل .

٨-و النفي أيضا يكون منفردا أو يحتاج إلى وسيط أو أكثر.

ثانيا ... *تقسيم الصفات على أساس فكرة الاستحقاق* :

١-استحقاقه تعالى للصفات :

ما لله تعالى من صفات قد يخالف بها مخالفة أو يوافق بها موافقة " تعالى الله عن ذلك ".

* الصفات التي يخالف بها مخالفة ترجع إلى صفة الوجود و أن الله تعالى واجب الوجود و هذه الصفات هي صفات ذات الله لا يشترك أحد فيها فصفة " القدم " لا يتصف بها غير الله تعالى لأنه لو اتصف بها غيره لدخلنا منطقة الممنوع و هي تعدد القدماء ، ولا قديم غير الله ، و كذلك صفة العلم – الحياة – الموجود .

*** ثم أنه ذكر أن جميع ما تستحقه الصفات إما أن يكون :**

للذات أو لمعنى ، أو لا للذات و لا لمعنى ، فكونه قادرا ، عالما ، حيا قديما وهو لنفسه عند " أبي على " و غيرة و عند أبي هاشم الصفة الذاتية للنفس أي لما عليه في نفسه من كونه حيا عند وجود المدرك ، أما كونه مريدا و كارها و ساخطا و راضيا فهو لمعني ، كما أن كونه عزيزا أو عظيما و مقتدرا و جبارا و غيرها راجع إلى كونه قادرا.

* و ثمة تصنيف آخر من حيث تعلق الصفات بغيره تعالى فهذه الصفات إما أن تكون:

أ- ما له متعلق نحو كونه قادرا و عالما و مدركا و مريدا و كارها .

ب- أو ما لا متعلق له : نحو كونه حيا – موجودا ، ما يخص به لذاته من الصفة التي تقتضي هذه الصفات .

٢-كيفية استحقاقه تعالى للصفات :

وقع الخلاف بين فرق المسلمين حول كيفية الاستحقاق و تعددت أقوالهم فمنهم من يرى أن لهذه الصفات معاني و أن هذه إما أن تكون محدثة أو قديمة :

أ- فيرى " **هشام بن الحكم** " في صفات الله أنها معان محدثة و ليست بأشياء أو أجسام، و ترى " **الكرامية** " أنها محدثة على أساس أن الصفات حالة بالذات بمعنى أن تواجدها لاحقة على وجود الذات .

ب- و ترى " **الكلابية** " أن الصفات يستحقها تعالى لمعان أزلية و أرادوا بالأزلي " القديم " إلا أنهم تحرزوا من استعمال لفظ " القدم " و اقتصروا على القول بأنها أزلية و هذا رجع في رأيي أن لفظ " القدم " لا يستحقه إلا الله بذاته فإطلاق القدم على صفة

تدخلنا إلى مشاركة الله في القدم .. و هذا محال ، أما الأزلي يمكن أن يعطي معنى أنها لاحقة على ذات الله .

ج- و **الأسقرية** .... ذهبوا إلى أن الصفات يستحقها الله تعالى لمعان وصفوها بأنها قديمة و لم يتحرروا من استعمال هذا اللفظ ، و هذه المعاني الأزلية قائمة بذاته تعالى و ليست هي ذاته و لا غير ذاته .

أراد **الأشاعرة** أن يخرجوا أنفسهم خارج دائرة اللفظ نفسه . فأشاروا إلى المعاني على أنها القديمة القائمة بذات الله البعيدة عن ذاته أو الداخلة على ذاته .

د- **الماتريدية** .. أثبتوا لله تعالى صفات قديمة معه دون تفصيل .

هـ- و ذهب **سليمان بن جرير و غيره من الصفاتية** : إلى أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان محدثة لا توصف بالوجود و لا بالعدم و لا بالحدوث و بالقدم و هم هنا لا يريدون أن يدخلوا أنفسهم في صفات الحادث من فناء و تغيير و تبديل .

و- **أما المعتزلة** ...

* فيذهب أبو علي الجبائي .. إلى أنه تعالى يستحق الصفات لذاته ، بمعنى أنه ليس هنالك مفهوم نتوهمه من وراء إطلاق هذه الصفات على الله تعالى، و يذهب القاضي إلى أن اللفظ لذاته هو ما كأن يقصد إلية أبو الهديل العلاف بقولة " أن الله عالم بعلم هو هو ... وقادر بقدرة هي هو .." بمعنى لأنه هو الله تعالى فهو يوصف بهذه الصفات لا أكثر و لا أقل .

* أما أبو هاشم .. فيرى أن الله يستحق هذه الصفات لما هو عليه في ذاته أي أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا و إنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها والأحوال هي صفات لا موجودة و لا معدومة و لا معلومة و لا مجهولة ،أي هي على حيالها لا تفرق كذلك بل مع الذات .

* **رأى القاضي عبد الجبار في استحقاق الله تعالى للصفات لمعان :**

يرفض القاضي القول بأنه تعالى يستحقها لمعان واستدل على ذلك بالدليل الآتي :

- أنة تعالى لو كان عالما لو استدل هنا على المعنى عالما بماذا ؟

المعنى يقول عالما بعلم ، و العلم إما أن يكون معلوما أو لا يكون معلوما ، فلو كأن غير معلوم لم يجز إثباته لأن إثباته يفتح باب الجهالات ، و أن كأن معلوما فإما أن يكون

معدوما ، و أن كأن موجودا فإما أن يكون قديما أو محدثا ، والقدم لا يحق أن يوصف بـها غير الله و الحدوث، تجر علينا صفات الحادث ،فلا يبقى إلا أن يكون عالما لذاته .

– كذلك القدرة فاستدلال المعنى هنا قادر بقدرة ، و القدرة لا تكون إلا بفعل يقع في محـل و هذا يدخلنا في باب الجسمية و هذا لا يجوز لله تعالى ــ كذلك الحياة " حي بحيـــاة" ــ الجسمية .

إذن لقد رفض القاضي القول بأنة تعالى يستحق الصفات لمعان سواء كانت هذه المعـــاني معدومة أو محدثة أو قديمة فأنه استحقاقه تعالى لها :

* لا يجوز استحقاقه تعالى للصفات لمعان معدومة :

فلا يجوز أن يكون الله عالم بعلم معدوم فكيف يكون الشيء عالم و العلم معـــدوم و فـــي العدم جهل فيجب أن يكون جاهلا بجهل معدوم و هذا يستلزم أن يكون عالمـــا بالشـــيء جاهلا به دفعة واحدة و هذا لا يجوز .

و كذلك كونه مريدا و كارها ففي العدم كراهه كما أن في إرادة فلو جـــاز أن يكـــون الله تعالى مريدا للشيء كارها له دفعة واحدة و هذا محال .و هذه الطريقة غير مجديـــة فـــي صفة القدرة و صفة الحياة لأن عدم هذه الصفات هي العجز و الموت و هما ليس معنييـن و على هذا نتبع طريقة أخرى وهي أن القدرة و الحياة لا يصح الفعل بها إلا إذا وقعـــت في محل و هذا يدخلنا في طريق الجسمية .

*** لا يجوز استحقاقه تعالى للصفات لمعان محدثة :**

لأن المحدث لابد له من محدث ، و هنا نجد اتجاهان : أن يكـــون محـــدث هـــذه المعاني نفس القديم تعالى، أو غيرة من القادرين بالقدرة و هذا لا يجوز و لا يجوز أيضـــا أن يكون محدثها نفس القديم تعالى لأنه يجب أن على هذه الصفـــات قبـــل وجـــود هـــذه المعاني، فلو ترتب حصول هذه الصفات على وجود هذه المعاني أدى إلى أن يقـــف كـــل واحد منهما على الأخر و ذلك محال .

– تطبيق هذا الدليل على صفات : القدرة – الحياة – الوجود – العلم .

*** صفه القدرة** ... لو كأن الله تعالى قادرا بقدرة محدثة و المحدث لابد له مـــن محـــدث لكان محدثها نفس القديم تعالى أو غيره من القادرين بالقدرة ، و لو أن قـــدرة القـــادرين تترتب على قدرة القادر تعالى لوقف كل الأمرين على صاحبة فلا يحصلان ، و لو كـــأن

محدثها نفس القديم لوجب أن يكون قادرا قبل وجود هذه القدرة حتى يصح منه إيجادها و لا تصح قدرته إلا بعد هذه القدرة فيترتب كل واحد منهما على الأخر .

* **صفة الحياة** ... لو كأن تعالى حي بحياة محدثة كأن لابد لها من محدث و المحدث إما أن يكون نفس القديم تعالى أو غيره من القادرين بالقدرة .

و لا يجوز أن يكون غيره تعالى قادرين بالقدرة لأن هؤلاء لا يصح منهم إيجاد الحياة إذ لو صح ذلك لكان في إمكان القادر بالقدرة أن يتخذ لنفسه حياة أبدية و ما شاء من الصيد و الأولاد ...و معلوم خلافة و أن كأن محدثها نفس القديم تعالى وجب أن يترتب كونه حيا على كونه قادرا مع أن من حق كونه قادرا أن يترتب علية كونه حيا .

* **صفة الوجود** ... والكلام فيها لا يختلف عن الكلام فيما سبق .
* **صفه العلم** ·· لو كأن تعالى عالم بعلم حدث كأن لابد له من حدث وأن كأن المحدث نفس القديم لابد أن يكون عالم قبل وجود هذا العلم حتى يفتح منه إيجاده وهذا يقتضى أن يقف كونه عالما على وجود هذا العلم من قبله ووجود العلم عن قبله على كونه عالما فلا يحصل أحد منهما
* **لا يجوز استحقاقه تعالى الصفات لمعان قديمة :**

ولقد جاء بدلالة على هذا القول مبنية على أصول ثلاثة هي:

١ -**أنه تعالى إنما يخالف مخالف بكونه قديما**

يخالف تعالى مخالفة أما أن يكون لمجرد كونه ذاتا أو لصفه من الصفات .ولا يجوز كونه ذاتا فقط لأن غيره من الذوات يشاركه في ذلك ،وأن كأن بصفة من الصفات أما أن تكون الصفة من صفات الأفعال والمعاني ككونه محسنا ،ومتفضلا ورازقا ومريدا وكارها أو بصفة مستحقه للذات . ولا يجوز أن تقع المخالفة بصفات الأفعال لأن المخالفة كانت موجدة فيما لم يزل ،فلم يقضى إلا أن تقع بصفة من صفات الذات ككونه قادرا ،عالما حيا ،موجودا وأما أن تقع المخالفة بمجرد هذه الصفات أو بوجوبها ولا يجوز أن تقع بمجردها لأن أحدنا يشارك القديم فى مجرد هذه الصفات فليس إلا أن تقع بوجوبها فأما أن تقع بوجوب مجموع هذه الصفات أو بوجوب كل واحدة منها ،ولا يمكن أن يقال أنها تقع بوجوب كل واحدة منها . فليس إلا أن تقع بوجوب مجموع هذه الصفات ومن جملتها كونه موجودا فيجب أن تقع المخالفة بوجوبه وفى ذلك ما نريده لأن المرجع بالقدم ليس ألا وجوب الوجود .

٢ – أن الصفة التي تقع بـــها المخالفــة عنــد الافــتراق بـــها تقــع المماثلـــة عنــد الاتفاق...ويدل على ذلك ، أن السواد لما خالف مخالفة بكونه سوادا عند الافتراق مـــاثل مماثلة عند الاتفاق، يبين ذلك أنه خالف السواد البياض بكونه سوادا، ماثل السواد بـــهذه الصفة.

٣ –الاشتراك فى صفة الذات يوجب الاشتراك بسائر صفات الذات ..

ذلك لأنة لو لم يجب لكان لا يمتنع ذا تأن فى صفة ذاتية يجتمعان بها ويفترقان بأخرى، وذلـــك يوجب لو قدر طروء الضد عليهما لبقائهما من وجه ولانتفائهما من وجه آخر وذلك محال.

–وعلى هذا فأن القديم تعالى لا يستحق هذه الصفات لمعان قديمه لأنة لو استحقها لمعان قديمة لوجب أن تكون مثلا له تعالى وهذا يوجب إذا كأن العالم تعالى عالما قادرا لذاتـــه لوجب أن تكون هذه المعانى قادرة عالمة وذلك محال وأن تكون بعض هذه المعانى بصفة البعض وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقى وذلك محال وما أدى إليه "القدم" وجـــب أن يكون محال .

–لم يكتف القاضى بهذه التقسيم للصفات بل أشار إلى نوع أخر من التقسيم وهـــو القـــائم على أساس مشاركة غيره له تعالى فى الصفات أو عدم المشاركة وقد جاء تقسيمه علـــى هذا النحو :–

١–أن من الصفات ما يختص به تعالى.فلا وجه لمشاركة غيره فيها من نحو كونه قديما وغنيا.

٢–من الصفات ما [illegible] ه غيرهفى نفس الصفة ويخالفه فى كيفية استحقاقه لـــها نحـــو كونه :قادرا ،عالما،حي،موجودا فهذه الصفات تشاركه فيها الموجـــودات الحادثـــة الا أن وجه الاستحقاق هنا مختلف، فالله تعالى يستحقها باستحقاق أزلى أبدى أى لما هو عليه فى ذاته والموجودات الحادثة تستحقها لمعان محدثه

٣–ثم أن من الصفات ما يشاركه غيره فى نفس الصفة وفى وجه الاستحقاق وذلك نحـــو كونه مدركا وكارها ،فأن القديم تعالى مدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك وكذلك نفـــى أن القديم تعالى حى لذاته وليس باحتياج إلى حاسة من الحواس ومريـــد وكـــاره بـــإرادة وكراهه موجودتين لا فى كل والواحد منا مريد وكاره لمعنين محدثين فى قلبه .

س٣ تعرض بالشرح للصفات الا لهيه سواء كانت صفـــات ذات أو صفـــات أفعـــال وموقف القاضى عبد الجبار من قضيه الصفات ؟

__أولا..صفات الذات..__

كأن رأى أبى هاشم فى الصفات هو قوله بنظيريه الأحوال محاولا التوفيق بيـــن موقفيـــن متعارضين : الموقف المثبت للصفات والموقف المعتزلى الذي رفض الأخـــذ بالظـــاهر ولجا إلى تفسير الصفات تفسيرات تؤدى إلى نفى صفات زائدة على الذات حتى لا يـؤدى ذلك إلى التعدد والكثرة فى الذات الإلهية .وتتلخص هذه النظرية فى أنها عبارة عن تفسير العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها قائم على أساس استحقاق الله تعالى الصفات لما هو فى انه بالأخذ بنظرية الأحوال وتعنى أنه ذو حالة هي صفـــه معلومـــة وراء كونـــه ذاتـــا موجودا وهذه الأحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة لا قديمـــه ولا محدثه لا تعرف على حيالها بل مع الذات وتقف وراء هذه الأحوال حـــال أخـــرى هـــي الصفة الذاتية أو الأخص.

☺ **الصفة الذاتية آو " الأخص" ..**

أيد القاضي وجود هذه الصفة مع أبي هاشم مبينا أن السبب هو:-

١-لكي يظهر بها الخلاف واضحا بين القديم تعالي وغيره من الحوادث .

٢-ولأن وجوب ا ثبات صفه زائدة علـــي الأحـــوال الأربعـــة وهـــي كونـــه قـــادرا، عالما،حيا،موجودا هي التي توجب الأحوال لله تعالي ،فحجه القـــاضي تقـــوم علـــي أن الصفة الأخص حال لله -تعالي -كباقي الأحوال تثبت بدلاله وحكم ..

ا ما حكمها ..فوجب هذه الصفات عنها دلالتها كون الصفات ا لا ربع واجبه لله تعـــالي دون غيره ، وهذا ينبئ عن اختصاصه لهذه الصفات.

وعلى هذا فأن الصفات الذاتية عند القاضي هي كونه :قادرا ،عالما ،حيا،موجودا مضافـــا ا ليها الصفة الذاتية والتي تجب له فى كل حال . فالصفة الأخص هي صفـــه الـــذات الحقيقية لدي القاضي ولما كانت الصفات الأربع مقتضاه عنها ، فأنه يمكن علي هـــذا الأساس اعتبار عدد الصفات الذاتية خمسا لدي القاضي ٠

١-<u>صفه القدر ه</u>...

يري المتكلمون سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو ما تريديه ا ن الله تعالي قادر معني أنه أن أشاد فعل وأن شاعر ترك ، أي أنه تعالي مختار فى ا فعاله .وقد وقع الخلاف بينـــهم وبين ا لفلا سفه الذين ذهبوا إلي إنكار صفه القدرة وقالوا الله تعالي يلزم عنه الفعل لذاتـــه وهذا يعني أنه لا يتمكن من الترك ، فالاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة ليس فـــي أن الله

تعالي قادرا وغير قادر بل هو زيادة القدرة أو عدم زيادتها فقد فسر المعتز له صفه القدرة تفسيرات مختلفة واكثرهم على أنه تعالي قادر بنفسه لا بقدرة فقال أبو الهزيل :- "أنه تعالي قادر بقدره هي هو ..." وقال النظام معني قولي قادر اثبات ذاته ونفي العجز عنه ، وقال عباده " لا اثبت له قدره واقواله قادر لا بقدرة وذهب الأشاعرة والماتريدية إلي تفسير القدرة وتعريفها بأنها "صفه أزليه تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها " وأشار الغزالي إلي أن القدرة عبارة عن الصفة التي يتهيأ بها الفعل للفاعل وبها يقع الفعل " ما شاء الله وما قدر فعل " وذكر الإيجي" أنها صفة تؤثر وفق الإرادة " إذا أراد للشيء أن يكون قال له كن فيكون " .

واستدلوا الأشاعرة علي أن الله تعالي قادر بإتقان الفعل ممثلاً في العالم وأحكامه وترتيبه وقد صاغ الغزالي دليله علي ذلك بشكل قياسي علي النحو التالي " كل فعل محكم فهو صادر عن قادر " ، والعالم فعل محكم فهو إذن صادر من فعل قادر" .

- وأما حكم هذه الصفة فهو ·· أنها عامة تشمل كل المفدورات وتتعلق بجميع الممكنات بمعني أن كل الممكنات واقعة بقدرته وإرادته ابتداء بحيث لا يؤثر سواه في شئ فيها فلا يوجد ممكن بغير قدرته .
- ولقد كأن هذا الحكم أي عموم القدرة وشمولها لجميع الممكنات موضع خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ، بل بين المعتزلة أنفسهم .
- فمن المعتزلة من يري أن الله تعالي لا يقدر علي فعل القبيح لأنه مع العلم به سفه ودونه جهل وكلاهما نقص .
- ومنهم من يري أنه تعالي لا يقدر علي مثل فعل هذا العبد لأنه إما طاعة أو معصية أو سفه .
- وذكر الجبائية منهم أن الله تعالي لا يقدر علي عين فعل العبد واستدل علي ذلك بدليل التمانع وهو أنه لو أراد الله تعالي فعلاً وأراد العبد عدمه لزم أحد أمور ثلاثة :
  - إما وقوعهما وفي هذا اجتماع النقيضين .
  - أو عدم وقوعهما وفيه ارتفاع النقيضين .
  - أو وقوع أحدهما فيلزم عجز الأخر مع افتراضه قادراً .

تختلف المعتزلة حول شمول القدرة وتعلقها بجميع الممكنات يمكن حصرة في :

هل يقدر الله تعالي علي نفس أفعال العباد ؟ أي أنه يقدر علي جنس ما أقدر عليه عبـــاده أم لا ؟ وهو تعالي يقدر علي فعل القبيح من ظلم .

رأي القاضي في هذه الصفة :-

أن القدير عز وجل يوصف أنه قادر ومعني ذلك أنه يختص بحال لكونه عليـــها يصح فيه إيجاد الأفعال وقد عرف القادر أنه الذي يصح منه الفعل ويستحيل المنع عليـــه ولا يصح في حد القادر أن يقال له قدرة لأن العلم بأنه قادر يسبق العلم بالقدرة ومن حق الحد أن يحيط بالمحدود فلا يخرج عنه ما هو منه ولا يدخل فيه ما ليـــس فيـــه كـــا أن القادر بالقدرة إنما تتناهى مقدورا ته وأيضا القادر بالقدرة لا يكون إلا جسماً .

ثم أنه رد علي من يقول : أنه لا يوصف بأنه قادر فيما لـــم يـــزل لأن الفعـــل يستحيل وجوده فيما لم يزل ، بأنه لما قد تبين لنا أن الفعل يصح منه متى صح أن تقـــول أنه قادر فيما لم يزل علي إيجاد الأفعال الأن لأن لما له تختص به في ذاته يصـــح منـــه الآن وفى سائر الأحوال إيجاد الفعل ، فصحة العقل من جهته في كل حال يقتضيه ما هـو عليه فيما لم يزل فيجب وصفه بأنه قادر فيما لم يزل كما يجب وصفه بأنه قـــادر الآن ، وبعبارة أخري يصفه بأنه تعالي قادر فيما لم يزل ولا يرال لأنه استحق هـــذه الصفـــة لا لعلة متجددة بل لنفسه والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحـــال من الأحوال .

و أما من جهة وصفة تعالي بأنه قادر ، والواحد منا أيضا بأنه قادر فأن هـــذا لا يعنى التربية لأنه تعالي يوصف بذلك لنفسه والواحد منا لعلة وذلك أن القادر لنفسه إنمـــا يتميز عن القادر بالقدرة لاختصاص كل منهمكا بأحكام يجب أن تثبت له :-

- فالقادر لنفسه لابد له من أحكام تثبت كونه قادراً مطلقاً وهي :-

ا- صحة أحداث الأفعال وترتيبها إذا كأن عالماً ، وإيقاعها علي وجه دون وجه إذا كـــأن مريداً أو كارهاً.

ب - أن يصح منه الاختراع.

جـ- أن يستحيل المنع عليه لأنه إذا صح كونه قادراً لنفسه وقادراً علي ما يتنـــاهي لـــم يتصور وقوع المنع فيه .

د - أن لا تتناهى مقدورا ته وأن يكون قادراً علي جميع أجناس المقدورات .

** وأما القادر بقدرة فالأحكام التي تثبت له :

١-أن مقدوراته محصورة ومتناهية وتتذبذب قدرته بين الضعف والقوة .

٢-أن القادر بقدره لا يكون إلا جسما.

إذن العلم بالله تعالي قادرا :

- تقديم صفة القدرة علي غيرها من الصفات .
- تدل هذه الصفة مباشرة من غير واسطة .
- صحة الفعل تدل علي أنه قادر .
- إثبات الصفة استدلالا يسبقها أن تكون الصفة معقولة في نفسها فما لا يعقل لا يصح .
- لم تستطيع المجبرة إثبات هذه الصفة لأنهم لما جعلوا أفعال العباد مخلوقة فيهم من قبل الله تعالي لم يتسن لهم العلم بأنفسهم " قادرين " أي أن هذه الصفة غير معقولة في أنفسهم فلا يمكنهم بناء علي هذا إثباته تعالي قادرا .

(٢) <u>صفة العلم</u> :

العلم هو معرفة العلوم علي ما هو به وينقسم إلي قديم وحديث ، أما اعلم القديم فهو صفه للبارئ تعالي وهو قائم بذات الله تعالي ويتعلق بما لا يتناهى من المعلومات ولا يوصف بأنه ضروريا أو كسبيا ويمكن القول بأن علم اله تعالي هو أنكشاف الواجبات والمستحيلات والجائزات له تعالي وعلي وجه العموم فهو علم بكل شئ وبكل ما يمكن أن يعلم ويخبر عنه سواء كأن كليا أو جزئيا – ولا حلاف علي ذلك – إنما الخلاف وقع في إثباته وتغيره وفي علاقته بالجزئيات وفي كيفية استحقاقه تعالي للصفة .

أما الفلاسفة اختلفوا عن المتكلمين في بيأن كيفيه استحقاقه تعالي لصفة العلم ونوعية معلوماته فذهبوا إلي أنه تعالي عالم بذاته فقط وذهب قوم منهم إلي أنه يعلم الكليات دون الجزئيات لأن ما علم بماهيته أو بعلمه يعلم كليا ، ويقولون بأنه تعالي يؤثر ي وجود العالم علي سبيل الوجوب فأنهم ينفون كونه تعالي فاعلا مختارا لأن الفاعل المختار هو الذي يسبق فعله قصده .

واستدل الفلاسفة علي العلم : بأنه تعالي موجود مجرد بمعني أنه " عقل " فهو عاقل لذاته وإذا عقل ذاته عقل ما سواه وإنما يعقل ذاته لأن العقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد وهو ما حل في شأنه تعالي .

أي بمعني أنه يعلم الأشياء الجزئية علي نحو كلي أي عن طريق العلم بقوانينـــها العامــة وهو يعلم هذه القوانين لأنها علتها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فإذا علم ذاتـــه علـــم هذه القوانين .

أما المتكلمون .. فاختلفوا أيضا فيما بينهم علي كيفية استحقاق الله تعالي لكونـــه عالمـــا بحيث نجد منهم:

من أثبت لله تعال صفه زائدة علي الذات مغايرة لها هي العلم وهؤلاء : منهم من قال بـــها حادثة كالجهم وهشام بن الحكم – اللذين يذهبان إلي إثبات علـــوم حادثـــة للـــرب بعـــدد المعلومات التي تجددت وكلها لا في محل ولا يجوز أن يعلم الشيء قبل حلقه لأنه لو علـــم ثم فلق أفيبقى علمه علي ما كان أم لم يبق ؟ فأن بقي فهو جهل ، وأن لم يبقي فقـــد تغـــير والتغير مخلوق ليس بقديم ، ومنهم من قال بأنها قديمة كالأشعرية ، والماتريديـــــة حيـــث يعتبر الأشاعرة من أهم القائلين بأزلية العلم الإلهي بين المتكلمين ، فنكشف بـــها الأشـــياء عند تعلقها بها وهنا تكون الأشياء أو المعلومات غير أزليه ولكن علم الله أزلي ويفسر ذلك الغزالي بقوله:– " الله تعالي عالم بجميع المعلومات والموجودات والمعدومـــــات ، فأمـــا الموجودات فقسمه إلي قديم وحديث . والقديم ذاته وصفاته فهو عالم بذاته أن ثبت أنه عالم بغيره ومعلوم أنه عالم بغيره لأن ما ينطبق عليه باسم الغير فهو صفـــــه المتقـــن وفعلـــه المحكم المرتب .

فالله تعالي إذن فيما يقول الأشعري : عالم بعلم واحد قديم متعلق بما لم يـــــزل ولا يـــزال فالأشاعرة يقولون بعلم زائد علي الذات وينكر المعتزلة هذا القول – واتفقوا فـــي طريقـــة الاستدلال علي أنه تعالي عالماً وذلك عن طريق ما يوجد في الأفعال من اتقـــاق وأحكـــام وترتيب فالسبيل لمعرفة العلم الإلهي هو " الفعل المحكم " .

كما اتفقوا أيضا أن علمه تعالي يعم جميع المعلومات فقال الأشاعرة أن علمه تعالي يعـــــم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو أعم من القدرة لأنها تختـــص بالممكنـــات والواجبات والممتنعات .

والمعتزلة بشكل عام لا تقيد علم الله تعالي بحد كما لا تحصره في زمان فهو يعلم أزلاً بما سيكون وبما قد كأن وبما هو كائن ، بمعني أن علمه تعالي ليس زمانيـــــاً يتغـــير بتغـــير الحوادث .

** <u>رأي القاضي في هذه الصفة ....</u>

لم ينكر القاضي صفة العلم كما أنه لم يثبتها صفة زائدة علي الذات بحيث قد أثبـــت أن الله تعالي عالماً لما هو عليه في ذاته بمعني أنه تعالي علي حال لكونه عليها يصح منه العلم .
وقد استدل علي كون الله تعالي عالماً بصحة " الفعل المحكم " الذي هو كل فعل يقع مـــن فاعل علي وجه لا يتأتى من سائر القادرين " .
فالدلالة علي إثبات هذه الصفة مبنية علي أصلين هما :
١- أنه تعالي قد صح منه الفعل المحكم .
والدليل خلقه للكون بما فيه من إبداع وتنظيم يدل علي أحكام أبيـــن وأبلـــغ مـــن الكتابة المحكمة الحسنه والبيان البديع .
٢-أن صحة الفعل المحكم دلاله كونه عالماً :
ما نلاحظه في الشاهد من وجود قادرين .. عالم بما يعمل وأخر يتعذر عليه نفس العمل مما يدل علي أن الأول عالماً بالشيء والثاني عالماً بالشيء ،وإذا كان هذا في الشاهد فيصح أيضاً دلالته علي الغائب استدل القاضي علي كونه عالماً بصحة الفعل وأحكامه ولكن قد يواجه هذا القول بالاعتراض الآتي :
أنه لما كان الفعل المحكم دالاً علي كون فاعله عالماً فما القول فيما نشاهده من أفعال القديم – تعالي- مما لا يظهر فيها الأحكام ولا يبدو عليها النظام والاتفاق ككثير من الصور القبيحة والناقصة ؟
ويرد القاضي علي ذلك أن ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجه من العالم كما قد يوجد ممن ليس بعالم وليس يجب إذا وجد في أفعال القديم ما لا يظهر فيه الأحكام والاتساق أن يدل علي أنه ليس بعالم وإنما يدل علي كونه قادراً فقط ، وهنا يرد اعتراض أخر إذا كان الله قادراً علي أن يخلق الصور الحسنه التامة فلماذا إذن يخلق الصور القبيحة الناقصة ؟ .
يجيب القاضي أن ذلك إنما حدث لحكمة يشاءها الله تعالي وهي إنما تكون لطفاً لنا في أداء الواجبات أو في مشاهدة الصور الناقصة القبيحة مع ما يوجد لدينا من نعم مدعاة لنا إلي شكر النعم وأداء الواجبات .

***شرح بعض القضايا الهامة التي لابد وأن تترتب علي وصفة تعالي بالعلم وهي :**

**هل الله تعالي عالم فيما لم يزل ؟ وهل يعلم بعلم قديم أو محدث ؟
** هل علمه تعالي يتعلق بجميع " المعلومات " ؟

وأجاب القاضي : أن ما يجب علي المكلف هو أن يعلم أن الله تعالي كأن عالماً فيما لم يزل ولا يجوز خروجه من هذه الصفة بجهل أو سهو .

والذي يدل علي ذلك أنه لم يكن عالماً فيما لم يزل لوجب أن يكونْ عالماً بعلم متجدد محدث وهذا غير جائز " فيما سبق " .

كما أن ما يدل علي أنه تعالي يكون عالماً فيما لا يزال هو أنه يستحق هذه الصفة لذاته والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال .

وأما من جهة تعلق علمه بجميع المعلومات " لأن العالم يصح أن يعلم كل شئ عن علمه " وعلي هذا فأن الله تعالي عالم بما كأن وبما يكون فعلمه تعالي مستمراً أبداً وهو يعم جميع المعلومات ويسميها ، ولا يكون هذا إلا من قادر صح منه الفعل المحكم وصحة الفعل المحكم لما دلت علي كونه تعالي قادراً فأن هذا يدل علي وجود علاقة متبادلة بين العلم والقدرة ، مما جعل لهاتين الصفتين مجالاً واسعاً في مباحث الصفات .

في الفكر المعتزلي البغدادي الذي أرجع جميع الصفات إلي دائرة العلم والقدرة .

**** صفة الحياة ....**

بعد صفتي العلم والقدرة تأتي صفة الحياة ، ولقد اتفق معظم المتكلمين علي أن الله تعالي يتصف بصفة الحياة كما ورد في القرآن الكريم " الله لا إله إلا هو الحي القيوم " واستدلوا علي هذه الصفة علي أنه تعالي لما كأن قادراً عالماً فأنه سوف يعلم بالضرورة كونه حياً فما من موجود يتصف بالقدرة والعلم دون أن يكون متصف بالحياة .

☹ ولكن هناك خلاف بين شيوخ المعتزلة حول طريقة الاستدلال :

فذهب أبو هاشم إلي أن الاستدلال علي هذه الصفة هو بكونه عالماً وقادراً علي نحو ما نجده في الشاهد يتصف بهذه الصفة لكونه عالماً وقادراً فكذلك الحال في الغائب ، أما صحة أن يعجز ويجهل فليس بدلاله لفقد استمراره في سائر الأحياء وهذه الدلالة ليست مطلقة بشرط صحة الزيادة والنقصان علي الحي ، وكونه جاهلاً هو دليل كونه حياً إذ لم يكن كونه عالماً ، وفي كونه مدركاً : ذكر أنه يمكن معرفة كونه حياً في الغائب من دون العلم بكونه مدركاً وعلي هذا فأنه لا يمكن أن تكون دلاله عليه .

- وذهب الشيخ أبو عبد الله فذهب البغدادين : في الاستدلال علي صفة الحياة لله تعالي بإحدى صفتي العلم أو القدرة .

**** أما القاضي :**

فأنه يري أنه لا يجوز الاستدلال علي كونه حيا بأية صفة من الصفتين ولكنه اعتمد الدلالة التي تجمع بينهما جريا علي عادة سيوفه وهذه الدلالة لديه تعتمد علي أصلين هما :

١- أن الله تعالي عالم قادر . ٢- أن العالم القادر لا يكون إلا حيا.

أما الأصل الأول فقد قدم البرهنة عليه عند إثبات كونه قادرا وعند إثبات كونه عالما .

أما الأصل الثاني : ٠٠ فالبرهنة تعتمد علي ما يوجد في الشاهد من ذاتين :

أحدهما ٠٠ صح أن يقدر ويعلم كالواحد منا ٠٠٠

والثاني ٠٠ لا يصح أن يقدر ويعلم كما هو الحال في الجمادات ومن البديهي أن من صح منه ذلك فارق لا يصح منه مثل هذه الأمور وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلي الجملة وهي كونه حيا فإذا ثبت هذا في الشاهد يثبت في الغائب لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا .

افتراضات فرضها القاضي نفسه وأجاب عنها :

١-الافتراض الأول : وهو يتعرض للدلالة السابقة علي الأصل القائل بأن العالم القادر لا يكون إلا حيا وذلك علي النحو التالي :

أنا نعلم في الشاهد وجه المفارقة والخلاف بين الحي والجماد وهذا إنما يتأتى بالضرورة فكيف يستدل به ؟

الرد ٠٠ أنا نعلم بالضرورة التفرقة بين الحي والجماد ، أما أن هذه التفرقة ترجع إلي صفة راجعة إلي الجملة فهو لا يعلمه إلا بدليل ، ولهذا فأن نفاه الأحوال يقرون هذه التفرقة إلا أنهم لا يثبتون الحال علي ما نقوله .

٢-الافتراض الثاني : أن من صح أن يحيا فارق من لا يصح أن يحيا كما أن من صح أن يعلم ويقدر فارق من لا يصح ذلك فيه ، فلو أجبتم في هذه المفارقة أن تكون معللة بصفة ترجع إلي الجملة يوجب في تلك المفارقة أيضا مثله فأن أوجبتم إلي ذلك لزمكم فيمن اختفي بتلك الصفة إذا ما فارق من لا يختفي أن تكون تلك المفارقة لصفة أخري راجعة إلي الجملة والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل إلي ما يتناهى وهذا محال .

الرد ٠٠ أن الذي يجب في مجرد المفارقة أن تكون معللة بأمرها ، ثم أن ذلك الأمر ليس إلا صفة ترجع إلي الجملة ، فإنما يعرف بنظر مستأنف وقد نظرنا في المفارقة بين من صح أن يعلم ويقدر ومن لا يصح ذلك فيه فوجدناها معللة راجعة إلي الجملة وليس كذلك

المفارقة بين من صح أن يحيا وبين من لا يصح فأن من الممكن أن ترجع بها إلي الأمـور التي تفتقر الحياة من الوجود إليها من التأليف والرطوبة وغيرها .

**** صفة الوجود :**

يطلق لفظ الوجود ويراد منه المفهوم وهو المعني الذي يتبادر إلي الذهن من اللفظ عند الإطلاق ، ولفظ الوجود وكذلك العدم بديهي مسلم به فهو واضح أتم الوضـــوح إذ لا مفهوم أجلي وأبين من مفهوم الوجود وقد عبر القاضي عن ذلك قـــائلاً " الوجـــود صفـــة معقولة ولا يجد الموجود لفظ أوضح منه " .

تعريف أبو عبد الله البصري ومعتزلة بغداد ٠٠

الموجود: بأنه الكائن الثابت .

المعدوم : بأنه المعلوم الذي ليس بموجود .

ولقد اعترض القاضي علي هذين التعريفيين لانتقادهما شـــروط التعريـــف التـــام ، ولـــذا فالتعريف السليم للوجود كما يري : الوجود ٠٠ " أنه المختـــص بصفـــة تظـــهر عندهـــا الصفات والأحكام "

المعدوم : المعلوم الذي ليس بموجود .

ولقد ميز القاضي بين الذوات الحادثة التي تتصف بهذه الصفة وبين الذات الإلهية القديمـــة من حيث العلم بها فالموجودات الحادثة يعلم وجودها بالضرورة وليس ثمة حاجة إلي إقامة الدليل علي ذلك .

أما القديم تعالي فأنه لا يعلم إلا بالاستدلال فلما كأن تعالي عالماً قـــادراً لابـــد وأن يكـــون موجوداً ويلاحظ أن هذه الدلالة إنما تقوم علي أصلين هما :

١-أنه عالم قادر وقد تم إثباته كذلك فيما سبق .

٢-أن العالم القادر لا يكون إلا موجوداً ٠٠ ونلاحظ في هذه الدلالـــة أن القـــاضي لـــم يستخدم قياس الغائب علي الشاهد ولجأ إلي طريقة أخري هي : أن القادر لـــه تعلـــق بالمقدور والعالم له تعلق بالعلوم ، ولعدم يحيل التعلق فلو كأن القديم تعالى معدوم لـــم يصح كونه قادرا ولا عالما و المعلوم خلافه.

والمقصود بذلك ... أن القادر يصح منه إيجاد ما قدر عليه أن لم يكن مانع والعلـــم يصح منه إيجاد ما قدر عليه على وجه الإحكام والاتساق إذ لم يكن هناك ثمـــة منـــع وأن العدم يحيل التعلق ، لأننا نعلم أن الإرادة إذا وجـــدت تعلقـــت وإذا عدمـــت زال

تعلقها وإنما زال تعلقها لعدمها فكل ما شاركها في العدم وجب أن يشاركها فـي زوال التعلق.

ثم أنه أوضح ما يلزم المكلف معرفته :العلم بأنه تعالي كان موجودا فيما لم يــزل والذي يدل عليه . أنه تعالي لو لم يكن موجودا فيما لم يزل وحصل كذلك بعد ا ذ لـم يكن لاحتاج الي موجد يوجده وهذا مجال كم العلم أيضا بأنه تعالي موجودا فيمـا لا يزال ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال والذي يدل عليه فهو أنـه يسـتحق هذه ا لصبغه لذاته والموصوف بصفة من الصفات الذات لا يجوز خروجـه عنـها بحال من الأحوال .

" **القــدم**"....

أن حرص المعتز له علي التو حيد التام لله تعالي وإثباته واحدا لا شـريك لـه جعلهم يعتبرون "القدم" وصف للذات الإلهية فأنه تعالي القديم وما سواه يحدث وهو الـذي لا او ل لوجوده وهي الباقي أبدا فلا إ خر لوجوده .

ولقد اختلف المعتز له في معني القول "أن الله قديم"

فقال أبو هزيل – معني أن الله قديم إثبات قدم لله هو الله

وقال معمر بن عباد ..لا أقول الباري قديم ا لا ا ذا حدث المحدث .

وقال عباد بن سليمان .. معني قولنا فى الله أنه قديم أنه لم يزل ومعني لم يزل هو أنـه قديم وأنكر عباد بأن الله كائن متقدم للمحدثات وقال الجبناني .. معني القول أن الله قديـم أنه لم يزل كائنا لا إلى أول وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلي غاية .

إما القاضي فأنه قام بتحليل معني "القديم " لغة وفي اصطلاح المتكلمين فالقديم لغة : هـو ما تقادم وجودة ولهذا يقال بناء قديم ورسم قديم وعلي هذا قولـه تعـالي " حتى عاد كالعرجون القديم " .

- أما في اصطلاح المتكلمين : هو ما لا أول لوجوده والله تعالي هو الموجود الـذي لا أول لوجوده ولهذا وصف – تعالي – بالقديم .

لقد استدل القاضي عبد الجبار علي كونه تعالي قديماً بما يأتي :

لو لم يكن – تعالي – قديماً لكان محدثاً لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين فإذا لم يكن علي أحدهما كأن علي الأخر لا محالة فلو كأن تعالي محدثاً لاحتاج إلـي محـدث وهـذا المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً فأن كأن محدثاً كأن الكلام في محدثة كالكلام فيه فإما

أن ينتهي إلي صانع قديم أو يتسلسل إلي ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين وذلك أن لا يصح وجود شئ من هذه الحوادث وقد عرف خلافة ، ويفسر ذلك بقولة " أن ما وقف وجودة علي وجود ما لا انقطاع له ولا تناهي لم يصح وجودة ويقضي هذا استحالة شئ من هذه الحوادث .

وثمة ملاحظة تتعلق بصفة الموجود نسير إليها وهي :

الاتفاق بين الأشعرية والمعتزلة في اعتبار صفة الوجود صفة نفسيه وأن الله تعالي واجب الوجود ، وقد عرف الأشعرية الصفة النفسية كما قال الجويني " بأنها كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة مع الذات " أي أنها لازمة للذات وغير معللة بعلة .

كما قال الجويني أيضاً " الرب سبحانه وتعالي واجب الوجود إذ قد ثبت بما قدمناه أي ما تقدم من صفات العلم والقدرة والحياة قدمه تعالي والقديم يستحيل عدمه باتفاق العقلاء وذلك يصرح بكونه باقياً مستمر الوجود وعبر المعتزلة عن هذا المعني أيضاً ورأوا أن وجود الله تعالي واجب وأنه باقياً لا أول له ولا أخر فقال القاضي "أنه تعالي مستبد " ينفرد " بوجوب الوجود له دون غيره .

٢- صفات الأفعال :

صفات الأفعال ليست من الصفات التي يستحقها الله تعالي لما هو عليه في ذاته بل هي ما يستحقه لأفعاله أي عند حدوث الفعل وبالتالي فأنه يستحقها في حال الفعل وليس في جميع الأحوال .

والأسماء والأوصاف التي يستحقها تعالي عند أفعاله علي ضربين :

- أما الضرب الأول فهو .. ما يستحقه تعالي عند فعل مخصوص لا لأنه فعله ولا علي طريق الاشتقاق من فعله وهذا وصفنا له بالمحسن وبأنه مريد وكاره.
- أما الضرب الثاني فهو .. ما يستحقه من الأفعال عن طريق الاشتقاق من الفعل وهذا الاشتقاق قد يكون من جنس الفعل كوصفه محرك وساكن وقد يكون من حيث يفعل الفعل في محل مثل اسود وملون وقد يكون اشتقاقه من معني كائن يوصف تعالي بأنه محي ومميت لأن الحياة والموت معني .

توجد بعض الصفات التي يستحقها الله تعالي لا من فعل الفعل بل من حيث لا يفعل فعلا مخصوصا وهذه علي نوعين :

- أحدهما .. يتنزه تعالي عن فعله من حيث لو فعله كأن قبيحاً ، فيستحق أن يوصف عند ذلك بما يفيد تنزهه عنه نحو قولنا " سبوح – قدوس " .
- الثاني .. ما لا يفعله من الأمور التي لو فعلها لم يكن من القبيل الذي يقبح وأن كأن قد تعرض فيه ما يقتضي قبح البدء به .

صفات الأفعال كما قال بها المعتزلة وأقرها الأشعرية والماتريدية واتفق المعتزلة والأشاعرة حول اعتبارها صفات حادثة علي خلاف أهل السنة والماتريدية قالوا أزلية .

والخلاف بين المعتزلة والأشعريه في إدراج صفتي الإرادة والكلام ضمن صفات الأفعال كما قال المعتزلة علي عكس الأشاعرة قالوا بها ضمن صفات الذات .

١- **العدل ..**

يقصد المعتزلة بالتوحيد هو أن يكون الله تعالي واحداً في ذاته وصفاته وبحثوا هذا الموضوع في أصلهم الأول " التوحيد "

- وقالوا أن الله واحد في أفعاله لا يشاركه أخر من هذه الأفعال وبحثوا هذا في أصلهم الثاني " العدل " .

أوضح القاضي حقيقة العدل ومعناه فقال :

العدل : مصدر عدل يعدل عدلاً ، ثم يذكر ويراد به الفعل وقد يذكر ويراد به الفاعل .

- فإذا وصف به الفعل فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليغيره ، والتعريف الذي يفضله القاضي هو : توفير حق الغير واستيفاء الحق منه لأن التعريف الأخر يتضمن معني الواجب علي الله تعالي في خلقة للعالم .
- أما إذا وصف به الفاعل وكأن القديم تعالي فسيكون المراد به أنه لا يفعل القبيح أولا اختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنه ، وفي هذا خلاف مع المجبرة الذين يضيفون إلي الباري تعالي كل قبيح .

** أما الاستدلال علي أن الله تعالي عادل فهو : أن الله تعالي عالم بقبح القبيح ومستغن عنه ، عالم باستغنائه عنه ومن كأن هذا حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

والدلالة علي أنه تعالي عالم بقبح القبيح تتضح من خلال إثبات .

أنه تعالي عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات علي الوجه التي يصح أن تعلم عليها ، ومن الوجوه التي يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح فيجب أن يكون القديم تعالي عالماً به .

وما يدل علي أنه تعالي مستغن عن القبيح : أنه قد ثبت أنه تعالي غني علي الإطـــلاق ولا تجوز عليه الحاجة أصلاً .

وأما ما يدل علي أنه تعالي عالم باستغنائه عن القبيح فأنه داخل في ضمن ما تقدم ثـم أن الذي يدل علي أن ما كأن هذا حاله لا يختار القبيح فهو ما يعرف ضرورة في الشـــاهد فأجدنا إذا كأن عالماً يقبح القبيح مستغنياً عنه عالماً باستغنائه عنه فأنه لا يختار القبيح البتة وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه ، وطرق الأدلة لا تختلف شـــاهداً وغالبـــاً فمـــن الأولي أن يكون العالم بطلاق والمعني بالطلاق مستغنياً بالقبيح .

اعتراض .. من المعلوم أن أحدنا كما لا يختار القبيح إلا لجهلة بقبحه وحاجته إلي ذلـك ، كذلك لا يختار الحسن إلا لجر منفعته أو دفع مضرة فاستخدام هذا الاستدلال يعني تجويـــز ولا يجوز علي الله تعالي .

رد القاضي ... أنه في أفعال الأنسأن ما يفعله لحسنه فقط دون القصد إلي جلب المنفعـــة أو دفع المضرة فقد نجد رجلاً قاس القلب لا يقر بالثواب والعقاب يرشد ضـــلالاً أو ينبـــه أعمي من الوقوع في هلاك ولا يكون ذلك الفعل الحسن إلا إملاء من العقل في استحســـأن هذا الفعل .

ثم أنه يعرض أوله بعض شيوخه وتجمع كلها علي أن العاقل المسترشد بكمال العقـــل قـــد يوجد في أفعاله ما يفعله لوجوه الحسن فقط لذاتها لا بفرض نفعي ، فالعقل بطبيعته يـــدرك وجوه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه ، وقد يدل كمال العقل علي القيام بالفعل لحسنه لا شئ أخر .... وهكذا لما ثبت أن أحدنا قد يفعل الفعل لكونه حسن فكذلك البارئ تعـــالي يختار الحسن لحسنه لكونه حسن ولا يختار القبيح ولا يفعله لأن المستغني بالحســـن عـــن القبيح لا يختار القبح .

ويهدف القاضي من وراء هذا تنزيه الفعل الإلهي ، فجميع ما يفعله الله تعالي عدل ، فـــهو خير لا يصدر عنه الشرور ، وفسروا وجود الشر فى العالم لغرض حكمي وليس من قبيـل الشر أو الفساد علي النحو التالي :

أن الله الممرض المسقم لمن أمرضه أو سقمه وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يســـقمها وأن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب التي تكون منه قبله ، فأما ما أصاب الـــــزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فأن الله من ذلك برئ ومن فعله من ظلمه الناس .

ثم أن الله تعالي لما كأن عادلاً فأنه لا يريد لعباده ظلماً ولذ فهو تعالي لم يدخر عنهم شــيئاً مما يعلم أنه إذا فعله أوتوا بالطاعة من الصلاح والأصلح واللطف ، فالله تعـــالي لطيــف بعبادة يدينهم من الطاعة ويبعدهم عن المعصية فوهبهم العقل الذي به يستطيعون التمـــيز بين ما هو خير فينتفعوا به وبين ما هو شر فيتجنبوه ، وفي هذا إنما تتمثل حرية الإنســان وتظهر واضحة ، فما دام الإنسان مميزاً للخير والشر فله القدرة علي الاختيار فـــهو هنــا حر مسئول عن أفعاله فهو خلقها علي الحقيقة وقادر عليها وسوف يحاسب عليـــها وهنـــا يظهر معني الثواب والعقاب ، إذ يقتضي العدل الإلهي أن لا يكلف الله تعـــالي ولا يســـأل مجبراً علي أفعاله ، ولذا يرتفع الظلم عن الله تعالي ويكون فعلة منزهاً تمام التنزيه وهـــذا ما كأن يهدف إلية المعتز لة حين تناولوا موضوع العدل واعتبروه الأصـــل الثـــانى مـــن أصولهم والذى بمقتضاه فرعوا معظم آرائهم الكلامية.

وكما كأن المعتز له يهستهدفون التنزيه المطلق لأفعال الله تعالى كذلك كان الأشعرية ولكن الأشعرية تختلف مع المعتزلة في الكثير من مسائل العدل وقضاياه فقد ذهبوا إلـــي أن الله تعالي لا يسأل عما يفعل . نه مطلق التصرف في ملكه ويجوز أن لا يكلف عبـــاده كمـــا يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق علي النقيض من رأي المعتزلة الذين يرون أن الله تعـــالي لا يكلف عباده ما لا يطيقون ثم أنهم عارضوا قول المعتزلة في أعواض غير المكلفين لأنـــه يتضمن تنزيه الله تعالي عن تعذيب غير المكلفين ممن لا يستحقون هذا التعذيــب ، وقـــال الأشعرية أنه لا يجب علي الله تعالي رعاية الأصلح لعبادة وأن العبد لا يجب عليـــه شـــئ بالعقل بل بالشرع – وهنا يظهر خلاف أخر بين المعتزلة والأشعرية لأن المعتزلـــة تقـــدم العقل علي الشرع في بحثهم لمسائل العدل ويجرونها وفق مقتضيات العقل وأحكامه فمـــا وجدوه في الشرع متفقاً مع العقل أخذوا به ومما كأن يبدو مختلفاً عملـــوا علـــي تأويلـــه وتفسيره وفق قوانين العقل وقواعده .

صـــفات النهي ...

لقد رفض القاضي القول بالصفات كمعان سواء كانت هذه المعانى معدومـــة أو قديمـــة ، ولكن هذا لا يعني القول بإنكار الصفات الإلهية ، اذ أنه اثبت أحوال من العلم و القـــدرة و الحياة...

يستحقها تعالى لما هو عليه في ذاته موضحا كيفية هذا الاستحقاق و قد كـــأن لابـــد مـــن التطرق إلى صفات النفي حتى يصل إلى أعلى درجات التنزه الإلهي و بيان ما يجب نفيـــه من الله تعالى وما لا يصح عليه و لا يجوز .

أما ما ينفي عن الله تعالى نوعين :-

١-**أحدهما** : ما ينفى عنه نفيا قاطعا و هي أضداد الصفات الإلهية الذاتية نحـــو كونـــه جاهلا ، عاجزا ، جسما ، أن يكون له ثانيا ((الثنائية))

٢-**الثاني** : ما ينفي عنه في حال دون حال و ذلك إذا كأن راجعا إلى الصفات الحقيقيـــة نحو كونه مدركا أو كارها أو مريدا لأنها تكون مع وجود ما يرك أو ما يكره أو مـــا يراد فالإثبات يتوجه إلي صفات الله هذه فيما لا يزال ونفيها عنه فيما لم يزل .

أهم ما يجب أن ينفي عن الله لذاته هو :

١- نفي الحاجة :

نفي الحاجة عن الله لإثبات كونه تعالي غنياً والدلالة علي ذلك تبني علي أصلين :

أحدهما : أنه تعالي حي .

الثاني : أنه تعالي لا تجوز عليه الحاجة لأن الحاجة تتعين علي من تجوز عليه الانفعـــال كالشهوة والنفور ، وهذه تصح علي من جز عليه التغير كالزيادة والنقصان والتي تجـــوز علي الأجسام ، والله تعالي ليس بجسم فيجب أن لا تجوز عليه الحاجة ، ومن لم تجز عليه الحاجة بوجه عام غنياً علي الإطلاق .

ولقد تطرق القاضي إلي بحث موضوع " اللذة والألم " أي " الشهوة والنفار " وأثبـــت أنه لا يجوز أن يكون الله تعالي لذاته ، لأنه لا يجوز أن يكون ملجأ إلي خلق المشـــتهيات والزيادة فيها إلي ما لا نهاية ، ثم أثبت أنه لا يجوز أن يكون مشتهياً لمعني لأنه لا يخلـــو إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإذا كأن قديماً أدي إلي الاشتراك في القدم وبالتـــالي إلـــي التماثل ، وإذا كأن المعني محدثاً لأوجب كونه ملجأ في تحصيل الشهوة والمشتهي وبـــهذه الطريقة أيضاً نعلم أنه تعالي لا يجوز عليه أن يكون نافراً .

ما يلزم علي المكلف معرفته حول هذا الموضوع فقال أنه يجب أن يعلم أنه تعـــالي كـــأن غنياً فيما لم يزل ولا يجوز خروجه عنه بحال من الأحوال ، والكلام في ذلك مثل الكـــلام في كونه حياً لأن المرجع في كونه غنياً ليس إلا كونه حياً لا يجوز عليه الحاجة .

٢- نفي الجسمية :

لقد اتفق المسلمون جميعاً علىٰ أن الله تعالي ليس بجسم ولا ينطبق عليـــه تعـــالي أي لازم من لوازم الجسمية من الأعراض والتركيب والتميز ٠٠ وغيرها ، ولم يخرج علـــي إجماعها إلا فئة قليلة من القائلين بالتشبيه والتجسيم كالرافقية ٠٠٠٠ وغيرهم .

ولقد رفض القاضي وكذلك جميع المعتزلة القول بالتجسيم بل لقد جردوا أنفسهم لرد كـــل قول أو فكرة توحي بأي معني من معاني التجسيم وما كأنت مقالاتهم في الصفات إلا دليـل قاطع علي محاولة جادة منهم لإبعاد كل التصورات التشبيهية والتجسيمية عن فكرة الكمـال الإلهي والتنزيه المطلق للذات العليا .

ولقد بدأ القاضي محاولته بنفي الجسمية عن الله تعالي بتعريف الجسم فقال :

" الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمـق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء .

ولا يجوز أن يكون الله تعالي جسماً علي أي حال من الأحوال ، سواء كأن القـــول بأنـــه جسم عن طريق العبارة أو عن طريق المعني .

عن طريق العبارة فأن هذا القول تبطله دلاله الجسم نفسها فالجسم ما هو طويل وعريـض وعميق وهذا لا يجوز في الله تعالي .

- وأما إذا وصفه بأنه جسم عن طريق المعني فأن هذا لا يجوز ودلل عليه بما يأتي :

١-لو كأن الله تعالي جسما لكان مماثلا للأجسام في الحدوث ، لأن الأجسام كلـــها غــير منفكة عن الحوادث التي هي : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، ما لم ينفـــك من الحوادث فهو مادة ولكان أيضا محتاجا إلي مركب ومصدر ومؤلف لــــه ، كمـا تحتاج الأجسام إلي ذلك وإلا فأن جاز أن يكون هو قديما يستغني عن وجود مركـــب ومصدر ليجوزن أن يستغني الواحد منا عن الله تعالي وفي هذا إبطال الصانع .

- وأيضا فأن الجسم لا يصح أن يبتدى فيفل إلا في نفسه ، فلو كأن تعالي جســـما لمـا صح أن يخترع الأفعال اختراعا في العالم علي ما نشاهده ونعرفه .

وأيضا فلو كأن جسما لكان إنما نري ونعلم ما يحصره ، وإنما يفعل فيمـــا يقـــرر منـــه ، ولجاز أن تمتنع عليه الأمور كالواحد منا ومعلوم بطلان ذلك كله لما ثبت قدمـــه تعـــالي وخلوه من جميع معاني الحدوث وفاعليته في العالم والأفعال وإيجادهما علي وجه الإبـداع والاختراع .

٢- ودلاله أخري تدل علي أنه تعالي لا يجوز أن يكون جسما وهي :

لو كأن تعالي جسما لوجب أن يكون قادرا بقدره والقادر بالقدرة لا يقدر علـــي فعـــل الأجسام ، فكأن يجب أن لا يصح من الله تعالي فعل الأجسام ، ومعلوم خلافه ٠٠ وبتحليل هذه الأدلة نجد أنها تقوم علي أصلين هما :

-أنه تعالي لو كأن جسما لكان قادرا بقدرة والذي يدل علي ذلك أنه لو لم يكن قادرا بقـدرة لوجب أن يكون قادرا للذات وصفه الذات ترجع إلي الآحاد والأفراد دون الجمـــع ، مـــن حيث أنها الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق وذلك يرجع إلي كل جزء منه – فكأن يجب أن يكون كل جزء منه قادرا وأن يكون بمنزله أحياء قادرين ضم بعضـهم إلي بعض وهـذا يقتضي أن لا يحصل الفعل بداع واحد بل يحصل بدواع كثيرة مختلفـــة وأن يقـــع بينـــهم التمانع والمعلوم خلافه .

ب-أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم ٠٠ ويدل عليه أنه لو صح منـــه فيـــه مـــن القدرة لأن القدرة وأن اختلف مقدوراتها فهي متجانسة ، فليزم في الواحد منـــا أن يخلـــق لنفسه ما شاء من الأحوال والأولاد والمعلوم خلافه .

** ويدل أيضا علي أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم أن القادر بالقدرة لا يصـــح منه الفعل إلا مع وجه المباشرة أو التوليد ولا يصح فعل الجسم علي هذين الوجهين فليـــس إلا أنه لا يقدر علي فعل الجسم أصلا .

** بعض ما أوردة المخالفين من الشبه العقلية والسمعية فأما الشبه العقلية :

١-قالوا أن الله تعالي عالم قادر والعالم القادر لا يكون إلا جسما ويستدل علي ذلك مـــن الشاهد .

الرد ٠٠ أنه وجب علي الواحد منا أن يكون جسما لكونه عالما وقادرا لوجود عله فـالواحد منا عالم بعلم وقادر بقدرة لأن العلم والقدرة يحتاجأن في الوجود إلي محـــل مبنـــي بنيـــه مخصوصة والمحل المبني علي هذا الوجه لابد من أن يكون جسما ، وليس كذلك القديـــم تعالي فقدرته وعلمه لا لعله ، بل هو تعالي عالم لذاته قادر لذاته فعلي هـــذا لا يجـــب إذا كأن عالما وقادرا أن يكون جسما .

٢- ولهم شبه أخر ٠٠ أنهم قالوا : المعقول : أما الجسم وأما العرض ولمـــا اســـتحالة أن يكون القديم عرضا لم يبقي إلا أن يكون جسما .

الرد ٠٠ يجب أن يوضح المراد بالمعقول ؟ أفأن أردتم به المعلوم ففيه النزاع وهلا جـــاز أن يكون هاهنا ذات معلوم مخالف للأجسام .

والأعراض هو القديم تعالي وأن كأن المراد به ما يمكن اعتقاده فهو نفس التنـــازع فيــه أيضا وهلا جاز أن يكون هاهنا ذات يمكن اعتقاده ولا يكون جسما ولا عرضا . وهــو الله تعالي .

- وإذا قيل المراد بالمعقول ما قد شوهد نظيرة قيل لهم وهلا جاز أن يكون هنا ذات لــم تشاهد نظيره قط وهو الله تعالي ، ثم يقال لهم . ألستم قد أبتم الحياة والقــدرة وأن لــم تشاهدوا نظيرا قط فهلا جاز مثله في مسألتنا .

- أما الشبه السمعية فهي :

تلك التي تدور حول الآيات والأخبار التي يفيد ظاهرها تشبيها وتجسيما ومنها " الرحمـــن علي العرش استوي " وكأن ما قالوا حول هذه الآية : الاستواء هو الانتصاب والقيام وهــو من صفات الأجسام وعليه وجب أن يكون الله تعالي جسما .

ولقد رد القاضي علي هذه الشبهة بقوله : أن الاستدلال بالسمع علي هــذه المســألة غــير ممكن ، لأن صحة السمع موقوفة عليها ، لأنا ما لم نعلم القديم تعالي عدلا حكيما لا نعلــم صحة السمع وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلا ، وما لم نعلم أنــه ليس بجسم لا نعلمه غنيا ، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع علي هذه المسألة ، ثم أنه يحيــل الاستدلال من وجه أخر هو ، أنا ما لم نعلم به عالما لذاته لا نعلمه عدلا ، والجسم يستحيل أن عالما لذاته ، ثم أن الاستواء في الآية لا يعني المعني الذي أشاروا إليــه بــل يعنــي الاستيلاء والغلبة ويدل عليه ما وجد في اللغة وبهذا المعني قول الشاعر :

قد استوي بشر علي العراق   من غير سيف ودم مراق

وقد اختص الله تعالي العرش بالاستيلاء مع أنه مسئول علي العالم أجمع لأنه أعظــم مـا خلق الله تعالي .

- " ولتصنع علي عيني " قالوا أثبت الله تعالي لنفسه عينا والعين لا تكون إلا في جسم . ويرد عليهم بأن المراد به لتقع الصفة علي علمي ، والعين قد تورد بمعنـــي العلــم يقــال جري هذا يعني أنه جري بعلمي – ولولا ذلك لكان يلزم أن يكون لله تعالي عيونا كثـــيرة لأنه قال بأعيننا والمعلوم خلافة .

- " كل شئ هالك إلا وجهة " قالوا أثبت لنفسه الوجه وذو الوجه لا يكون إلا جسما .

ويرد عليهم : المراد به كل شئ هالك إلا ذاته أي نفسه والوجه بمعني الذات فهو في لغة العرب يقال وجه هذا الثوب جيد أي ذاته جيده ، ولو كأن الأمر كما ذكروا للزم أن ينتفي كل شئ منه إلا الوجه .

ولما ثبت أنه تعالي لا يجوز أن يكون جسما فكذلك لا يجوز أن يكون عرضا لأنه مما يتصل بالجسم .

٣- استحالة كونه تعالي عرضا :

أن العرض في اللغة هو ما يعرض في الوجود ولا يطول لبثه سواء كأن جسما أو عرضا ، ولهذا يقال للسحاب عارض .

وأما في الاصطلاح فهو ما يعرض في الوجود ولا يجب لبسه كلبس الجواهر والأجسام ، وما يدل علي أنه تعالي لا يجوز أن يكون عرضا هو :

أنه لو كأن كذلك لكان لا يخلو إما أن يكون سببها بالإعراض جملة وذلك يقتضي كونه علي صفات متضادة وذلك محال أو يكون شبيها ببعضها دون بعض وذلك يقتضي أن يكون القديم تعالي محدثا مثلها أو هي قديمه مثله وكلا القولين باطل لما ثبت قدم القديم وحدوث الأعراض والذي يجب معرفته أن الله تعالي لم يكن عرضا فيما لم يزل ولا يكون عرضا فيما لم يزل ولا يجوز أن يكون هذه الصفة بحال من الأحوال والذي يدل علي ذلك أن حاول علي استحالة كونه عرضا الآن ثابت في جميع الأحوال ولا يجوز أن يكون عرضا في وقت من الأوقات .

لقد تبين مما سبق أن الجسم لما كأن طويلا عريضا عميقا فلا يمكن أن يتصف الله بالجسمية ولما كأن العرض عبارة عن الحوادث المخصوصة والله تعالي قديم لم يزل ولا يزال موجودا فلا يوصف تعالي به أي أنه لا يجوز أن يكون تعالي جسما أو عرضا ولا أن تصح عليه أحكامها فأنه لا يجوز كونه محلا لأن من حكم الجسم كونه متميزا في محل ولا يصح كونه حالا من حيث هو من أحكام كونه عرضا والذي يدل علي أنه لا يصح كونه محلا أنه لو جاز أن يكون محلا لبعض الأغراض لم يكن شيء منها بأحق من غيره وهذه يوجب صحة وجود الشهوة والغفار وغيرهما من الأغراض فيه وهذا يؤدي إلي أمور فاسدة فثبت أنه تعالي ليس بمحل لشيء أصلا تقي الرؤية -بحث خاص عن الرؤيا.

٤-نفي الثاني :- لقد اقر السلمون بجميع فرقهم وطوائفهم المبدأ القائل بنفي الاثينية عن الله تعالي والمعروف أن جهود المعتزلة قد تركز جانب كبير منها علي مواجهه الفكر الثنائي ممثلا في الثنوية الفارسية والمجوسية ونحو عقيدة التثليث العقدانية ولقد كأن أهم ما يهدف إلية المعتزلة هو إثبات أن الله تعالي واحد لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا علي الحد الذي يستحقه ،وإذا اثبت القاضي الصفات التي تجب لله تعالي ونفي عنه الصفات التي تستحيل عليه يبين أنه لا ثاني له يشاركه فى استحقاقه هذه الصفات علي الحد الذي استحقها مفرده ومجموعه وهذا يعني قولنا فيه أنه واحد ،ولقد قام القاضي بتعريف "الواحد " فأورد عده تعريفا ت منها :-تعريف ابو علي "للواحد" فقال أن القديم يوصف أنه واحد علي ثلاثة وجود .

١-بمعني أنه لا يتجزأ ولا يتبعض ولا يمتدح به تعالي لمشاركة سائر الأشياء له فيه .

٢-بمعني أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادرا لنفسه وعالما وحيا ويمتدح الله تعالي علي الوجهين الأخريين لاختصاصه بوصف الواحد دون غيره، وذهب عباد إلي أنه يوصف بأنه واحد علي وجه المدح فأما بمعني العدد فلا يصح .

وقال أبو هاشم : أن وصفنا له بأنه واحد يجري علي وجهين : أحدهما بمعني أنه لا يتجزأ والثاني : بمعني أنه يختص بصفات لا يشاركه فيها غيره .

ولم يختلف القاضي في تعريفه للواحد وبيان حقيقته عن شيخه أبي هاشم .

وهو اذ أوضح مفهوم الواحد وبين معناه ذهب إلي نفي الاثنين عن الله تعالي وإثباته واحدا وكأن هذا القول لابد وأن يصطدم بأراء وديانات أخري تختلف في إثبات هذه الوحدانية له تعالي ولكن يلاحظ أنه ما من ديانة أو نحله تصرح بوجود ثأن مع الله تعالي يشاركه في كل صفاته . إلا أنه وجدت بعض الديانات التي تقول بوجود ثأن مع الله تعالي يشترك معه في بعض الصفات مثل : الديصانية والمانوية والمجوسية ولذا فقد تناول القاضي هذه الديانات وهذه الفرق موضحا لعقائدها ومفصلا لآرائها فيما يتعلق بموضوع " وحدانية الله تعالي ونفي الثاني عنه " مما يدل علي سعه إطلاله وكثرة درايته وعمق فهمة لهذه الفرق والديانات .

فالمواجه هذه الديانات والفرق المخالفة في الوحدانية قدم القاضي أدلته علي إثباته تعالي واحدا ونفي الثاني ، وطريقته في الدلالة لا تختلف عن طريقة سائر المتكلمين الذين

اعتمدوا علي الأدلة السمعية إلي جانب الأدلة العقلية ومن أهم أدلتهم " دليل التمانع " الـذي نجده لدي المعتزلة بشكل عام ولدي الأشعريه حيث أعتمـده كبـار ممثليـها كالأشـعري والباقلاني والجويني – وغيرهم .

ونلاحظ أن القاضي وأن كأن قد أشار إلي استخدام الأدلة السمعية إلا أنـه كـأن يرجـح الاستدلال بالأدلة العقلية ، ولقد صاغ دليلة علي النحو التالي :

لو كأن مع الله تعالي قديم ثان لوجب أن يكون مثلا له لأن القدم صفه من صفات النفـس والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس وإذا كأن كذلك والقديـم تعالي قادر لذاته وجب أن يكون الثاني قادرا لذاته ، فيجب صحة وقوع التمانع بينـهما لأن من حق القادر علي الشيء قادرا علي ضده مثال : تحريك الجسم وتسكينه لو أراد أحدهـم تحريك الجسم وأراد الأخر إسكانه إما أن يتم مرادهم معا فيؤدي إلي اجتماع الضدين أو لا يحصل مرادها فيرتفع الضدان أو يحصل مراد أحدهما دون الأخر فيكون مـن حصـل مراده هو الله ومن لم يحصل مراده هو الممنوع ، والممنوع متناهي القـدرة فـهو قـادر بقدرة ولا يكون إلا جسما وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسما .

مواقف الغزالى الخاصة
إزاء مشكلات علم الكلام

١ - مشكلة العقل والنقل

٢ - مشكلة الحرية الانسانية

٣ - مشكلة رعاية الله للأصلح.

والغرض من علم الكلام عند الغزالى:

هو الزود عن حياض الاسلام بالرد على المبتدعه وهو يشترك فى هذا مع الفارابى الذى يقول إن صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل أو كما قال (إبن خلدون) علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية. بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة.

أولاً : العقل والنقل. اختلف موقف الغزالى من العقل عن رأى المعتزلة والفلاسفة لأنه بنى المعرفة على التجربة الروحية والكشف الباطنى لأن اليقين عنده على ثلاث مراتب:

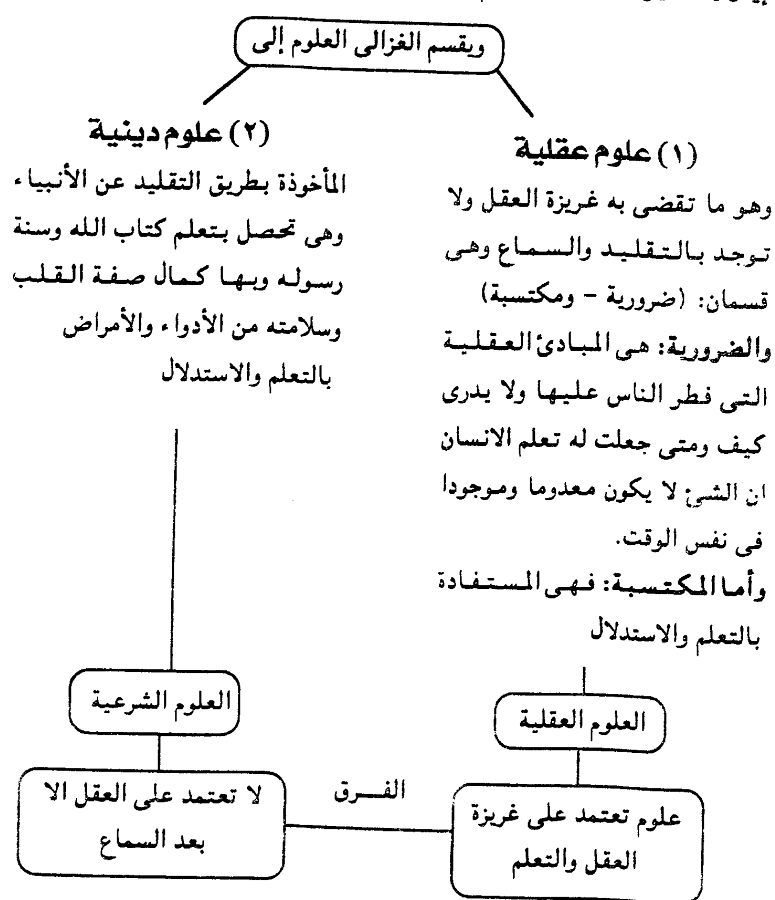
(١) إيمان العوام (٢) إيمان المتكلمين (٣) إيمان العارفين

ومثال هذه الدرجات الثلاث أولا: أن يخبرك أحدا تثق فيه ثقة مطلقة أن الله موجود فتصدق ما يخبرك به بالسماع فقط (وهذا إيمان العوام).

والدرجة الثانية: أن تسمع كلام شخص من وراء جدار ولا تراه فتستدل على وجود الشخص من كلامه دون أن تراه فيكون الاستدلال هنا أقوى لأنه يجمع بين الاخبار والسماع المباشر.

وهذا إيمان المتكلمين الذين يجمعون بين العقل والنقل.

الدرجة الثالثة: وهى المعرفة اليقينية وهى أشبه بإيمان الصديقين والعارفين الذين يشاهدون الحق بأنفسهم وهو إيمان ينطوى على إيمان العوام المتكلمين لكنه إيمان يستحيل معه الخطأ والوهم.



ويصرح الغزالى بوجوب إتفاق العقل والنقل والظاهر والباطن ويرى أنه لا غنى للعقل عن السماع ولا غنى للسماع عن العقل.

يقول (كن جامعا بين الأصلين لأن المكتفى بالتقليد جاهل والمكتفى بالعقل مغرور - ولأن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية) فالشخص المريض يستحضر بالغذاء متى فاته الدواء! وكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالأدوية يعنى بالعلوم الشرعية.

ومن ظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الدينية فظنه صادرعن عمى بصيره، ومن ظن أن العلوم الشرعية مناقضة إنسل من الدين إنسلال الشدة من العجين.

لكن: ما هى قيمة المعرفة العقلية وما حدودها ؟

العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم. ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب العصى ثعبانا أو الحجر ذهبا.

وفى سبيل الحصول على العلم اليقينى شك الغزالى فى العلوم المبنية على التقليد ثم شك فى المحسوسات وفى الأوليات العملية ولم تعد نفسه الى اليقين الا بنور قذفه الله فى صدره وهذا النور هو مفتاح أكثر العلوم ولولم يكن العقل مستعدا بقوله ما خرج من الشك إلى اليقين.

وقد هاجم الغزالى الفلاسفة لانهم أرادوا الاعتماد على العقل وحده فى تحصيل المعرفة فوصف معرفة الأمور الأبدية بطريق العقل وحده بأنها فضول وطمع فى غير مطمع. وانما تنال بالمكاشفة والكشف الباطنى.

والعقل عند الغزالى محتاج إلى معونة خارجية فرتب التعليم ابتداء من

الله بقوله (إن الله علم جبريل الموازين وجبريل بلغها الى الأنبياء وهؤلاء نقلوها الينا بتعليمهم).

والغزالى يرى أن جميع المعارف المنتشرة فى البشر ترجع الى وحى الهى حتى لو كانت علوم الطب والنجوم والرياضيات فهى ليست من إختبارات العمل.

ثم هو يعلق هذا علي وضوح المعانى وبداهتها وهذا يعنى أن :

١ - العقل محتاج الى معونة خارجية.

٢ - القول بأن المحك الأخير للمعرفة وضوح المبادئ العقلية (وهو تعارض واضح).

لكننا إذا علمنا أن المعونة الخارجية لا تنفى بداهة العقل بل تقتضيها، وان معرفة صدق الموازين بالتعليم من النبى لا تنفى قيام العقل بالتحقق من صدقها لا نجد بين هذين الرأيين تعارضا.

فإذا أردنا أن نلخص موقف الغزالى من العقل قلنا:

(١) أحكام العقل صادقة بالجملة وإن كانت عرضة للخطأ.

(٢) إن إعتماد العقل على الشرع يهديه الى سواء السبيل ويزيل عنه بالصقل والجلاء ما علق به من الكدورة حتى يصبح مرآه مصقولة يحاذى بها شطر الحق.

(٣) ثم أن المعرفة العقلية تتأكد بالنور الذى يقذفه الله فى القلب.

(٤) العقل يحتاج إلى معونة خارجية فى حالتين الاولى شفاءه من الشك والثانية ارشاده الى الأمور الإلهية التى لا يمكنه الاطلاع عليها الا بطريق الوحى والإلهام.

وهنا يظهر لنا أن موقف الغزالى مختلف عن موقف علماء الكلام والمعتزله لأن العقل عنده محتاج إلى الاهتداء بالشرع والى تحقيق معارفه بالاتصال الوجدانى.

(١)

حرية الانسان عند الغزالى

العلاقة وثيقة بين فكرة الحرية وفكرة التوحيد

ان الله واحد لا شريك له قادر عالم خالق ولا فاعل سواه لزم عن ذلك موقف جدى:

(١) موقف الجبرية ينفون الفعل الحقيقى ويضيفونه لله - ويزعمون ان الانسان لا قدره لا ولا استطاعه.

(٢) موقف القدريه من المعتزله: ان الانسان خالق لأفعاله خيرها وشرها وهو مستحق عليها ثوابا أو عقابا فى الدار الآخرة، واما الله فهو حكيم عادل ولا يجوز أن ينسب اليه الشر والظلم - ولا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمرهم به - ولا أن يحكم عليهم بشئ ثم يجازيهم به - وقد منح الله الانسان عقلا وإراده وجعله قادرا علي الفعل وليس ورود التكاليف فى الشرع سوى ألطاف أرسلها الله للعباد ليحيى من حيّ عن بينه ويهلك من هلك عن بينه.

وللغزالى موقف من هذين الموقفين:

يتحدث الغزالى عن أقسام العقل على النحو التالى :

١ - العقل الطبيعى ومثاله أن يسقط الانسان فى الماء إذا وقف على سطحه.

٢ - الفعل الإرادى: مثاله التنفس إما بالأنف أو بالحنجرة.

٣ - الفعل الاختيارى: ومثاله الكتابة بالأصابع والحبر ظاهر فى الفعل الطبيعى والفعل الإرادى وأما الفعل الاختيارى فهو مظنه الالتباس ويقال فيه أن الانسان إذا شاء فعل وإن شاء لم يفعل وتاره يشاء وتاره لا يشاء فظن بعضهم أن هذا الفعل راجع إلى الانسان.

لكننا إذا تعمقنا فى تحليل الفعل الاختياري ظهر له وجهين:

فالعقل يحكم عليه إما بتردد وإما من غير تردد أو تحير.

فالأفعال التى يقطع بها العقل من غير تردد مثل حركة اليد الى دفع الابرة التى يقصد بها العين فلا جرم أن الارادة فى مثل هذه الأفعال تتبعث بالعلم والقدرة والإرادة ولكن من غير روية ولا فكر.

ومن الأفعال التى يتردد فيها العقل ويتوقف عن الحكم عليها فلا يدرى إن كانت موافقة أم لا سائر الأفعال التى تحتاج الى روية كالخروج من الدار.

فإذا حكمت الارادة بأن الفعل خير سمى فعلا إختيارا لذلك قيل أن العقل فى هذه الأفعال يحتاج الى التمييز بين خير الخيرين وشر الشرين.

ولا يتصور هنا ان تنبعث الارادة للفعل الا بحكم الحس والخيال والعقل - والارادة مسخرة إذن لحكم العقل. والقدرة مسخرة للإرادة، والحركة مسخرة للقدرة، والكل مقدر فى الانسان بالضرورة من حيث لا يدرى - وجميع ذلك حاصل فيه من غير، لامته يعنى كونه مجبورا ومعنى كونه مختارا أنه محل لإرادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل يكون الفعل جبرا، وحدوث هذا الفعل جبرا ايضا فكأن الانسان مجبرا على الاختيار.

(٢)

قضية الثواب والعقاب

بعد أن تبين لنا أن العزالى من القائلين بالحرية المجبورة أو أن الكل جبر عنده – فما معنى الثواب والعقاب فى الآخرة؟

يجيب الغزالى:

لو أن الله خلق الانسان كامل العقل والحكمة والعلم وعرفه دقائق اللطف وخفايا العقوبات حتى إطلع على الخير والشر والنفع والضر – فإن هذا لن يمكنه من ان يزيد عما دبره الله ذرة أو يخفض ذره – وهولن يدفع مرضا أو يزيل صحة أو كمالا – بل إن كل ما خلقه الله وقسمه بين عباده من رزق وسرور وحزن وعجز وإيمان وكفر وطاعة ومعصية هو عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو الواجب على ما ينبغى وليس فى الامكان أحسن منه ولا أتم ولا أكمل.

ولو لم يتفضل الله بفعله لكان بخلا يناقض الجود . وظلما يناقض العدل.

والجاهل أن الخير والشر أمر مقضى به، وكان القضاء به واجب بعد سبق المشيئة، فلا راد لحكم الله ولا معقب لقضائه وأمره وما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك.

والنتيجة أن الله لا يسأل عما يفعل. وإذا كلف الناس فأطاعوه لم يجب عليه الثواب بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقهبم وإن شاء أعدلهم ولم يحشروهم ولا يبالى لو غفر لجميع الكاذبين وعاقب جميع المؤمنين.

(٢)

رعاية الله للأصلح

ذهبت المعتزلة إلى القول أن الله لا يستطيع أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم وخيرهم وان هذا الذى فعله نهاية طاقته وآخر قدرته.

يقول النظام - أن الله يقدرعلى فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده فى الدنيا ولا يقدر على ما ليس فيه صلاحهم وأما فى الآخرة فالله لا يوصف بالقدرة على أن يزيد من عذاب أهل النار شيئا أو ينقص شيئا ولا يستطيع أن ينقص من نعيم أهل الجنة.

وهى فكرة مأخوذة عن قدماء الفلاسفة الذين يقولون (أن الجواد لا يجوز له ان يدخر شيئا من جوده وكرمه، فما أبدعه وأوجده هو المقدور له - ولو كان فى عمله ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه وأوجده نظاما وترتيبا وصلاحا لفعله لأنه جواد. والجواد لا يبخل على مخلوقاته.

لم يأخذ الغزالى بهذه الفكرة لأنه لو فعل لجعل إرادة الله مقيدة بما فيه صلاح الانسان وخيره لذلك بنى رأيه على أصول عشرة:

١ - أن كل حادث فى العالم هو فعل الله وخلقه واختراعه .

٢ - لا خالق سواه (فالله خلق القدرة والمقدور جميعا - والاختيار والمختار جميعا - فالقدرة وصف للعبد وخلق للرب وليست بكسب له.

٣ - إن فعل العبد وإن كان كسبا له فلا يخرج عن كونه مرادا لله فلا يجرى فى الكون أى شئ إلا بقضاء الله. (كالخير والشر والنفع والضر والاسلام والكفر، والفوز والخسران، والغوايه والرشد والطاعة والعصيان، والشرك والايمان)

٤ - إن الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع والتكليف.

٥ - يجوز على الله ان يكلف الخلق ما لا يطيقونه.

٦ - إن الله قادر على إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق.

٧ - إن الله يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الأصلح بعباده لأنه لا يعقل فى حقه الوجوب.

٨ - ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبتان بالشرع لا العقل.

٩ - إنه ليس من المستحيل ان يبعث الله الأنبياء - فحاجة الخلق الى الأنبياء كحاجتهم إلى الأطباء.

١٠- إن الله أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للأنبياء وناسخا لما قبله وايده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة.

وهو بهذا يخالف أصول المعتزلة الذين يقولون أن الخلق والتكليف واجبان على الله وان الله لا يكلف الخلق الا ما يطيقونه وأنه لا يعذب العبد من غير جرم سابق وأنه لا يفعل بعباده الا ما يرى فيه مصلحة لهم - والأصل الأول والثانى« يؤكدان موقف الغزالى من الحرية.

تتمايز العلوم باختلاف موضوعاتها كما تتمايز باستقلال مناهجها وإذا اشتركت بعض العلوم أو تقاربت فى موضوع البحث أو أسس المنهج المتبع فيه فانها لا بد أن تتمايز بوجه ما فى كل من هذين الجانبين.

مثال: العلوم اللغوية والعلوم الطبية والعلوم النفسية وسائر الدراسات الانسانية تشترك فى أن موضوع بحثها هو الانسان بوجه عام ولكن لكل منها زاوية من الاهتمام ولونا من التخصص فى تناول هذا الموضوع المشترك أى الاختلاف فى الحيثية وإن إتحد الموضوع.

كل علم من العلوم المتخصصة المتفرعة له أساليبه وأدواته البحثية والمنهجية ومتطلباته الخاصة به وإن استفاد بغيره أو اشترك معه فى الأسس المنطقية العامة التى تقوم عليها تلك المناهج والأدوات.

مثل: استفادة البحوث الانسانية والاجتماعية منهجيا من العلوم الرياضية والطبيعية فى إنها برغم خصوصية الظواهر التى تدرسها تلك البحوث الانسانية والاجتماعية أخذت بدورها تصطنع أساليب الاستقراء والاحصاء وتستخدم صورا من التجربة والملاحظة.

- ولما كان علم الكلام واحدا من العلوم الشرعية الاسلامية فإنه من الطبيعى أن يشترك معها أو يتقارب من الناحية المنهجية سواء فى مصادر استمداد الاحكام والأفكار أو فى كيفية صياغتها ومن الطبيعى أيضاً ان يتميز عنها بوجه ما. ولهذا العلم مزيد اتصال بحكم طبيعته وموضوع بحثه بالفلسفة والدراسات العقلية وقد خاض رجاله حربا مستمرة ضد الاتجاهات الفكرية والعقائدية المخالفة للاسلام. وعلم الكلام بدأ كغيره من العلوم الانسانية معتمدا

على كل من العقل والنقل مر بمراحل تطور وعوامل تأثير متباينة وتفاوت مدى إعتماده على كل من هذين القطبين (العقل، النقل) حتى غلبت عليه النزعة العقلية فسنعرض أولاً للدليل العقلى ومدى الاعتماد عليه لدى المتكلمين ثم للدليل النقلى ومحبيه.

(١) الدليل العقلى ومكانته فى البحوث الكلامية

اذا كانت وظيفة علم الكلام دراسة الاحكام الاعتقادية بإعتبارها الاصول التى تقوم عليها سائر الاحكام الفقهية فلا بد أن يعتمد على الأدلة المنقولة عن النبى (صلى الله عليه وسلم) سواء كانت قرآنية أو بنوية. لكن ذلك لا يعنى الاعراض عن الأدلة العقلية التى تكشف عن الموافق لما يتضمنه النقل ما دام الوحى قد أمر باستخدام العقل وحث على النظر والاعتبار. وهكذا بدأت البحوث الكلامية معتمدة على العقل والنقل معا وإن كانت نتائج الاستدلال العقلى لا تعتمد أحكاما نهائية الا اذا صدق عليها الشرع.

إن العقل والنقل هما مصدرين للإستدلال فى علم الكلام وسوف نتناول مصدر الاستدلال الأول فى علم الكلام وهو (العقل) أو الدليل العقلى. متضمن فى ثلاث نقاط وهما:

أولاً : النظر العقلى طريق للمعارف الاعتقادية.

ثانياً : وجوب النظر العقلى.

ثالثاً : اعتراضات ضد النظر العقلى.

أولاً: النظر العقلى طريق للمعارف الاقتصادية:

أكثر المتكلمين وخاصة الاشاعره والماتريديه والمعتزله قرروا:

١ - ان الدليل العقلى مقبول فى مسائل العقيدة إلى جانب الدليل السمعى.

٢ - ان المعارف الكلامية تستمد من العقل ومن النقل جميعا.

وربما بالغ البعض منهم فى الاعتماد على الدليل العقلى والتهوين من قيمة الدليل النقلى.

(أ) المعتزلة: فالمعتزلة على لسان شيخهم واصل ابن عطاء مؤسس هذا المذهب يقولون: (إن الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، حجة عقل، أو إجماع من الأمة) كما يقرر أحد رجالهم فى القرن الرابع أن الدلائل أربعة: (حجة العقل، الكتاب، السنة، والاجماع).

(ب) الاشاعره: شيخهم الأول أبى الحسن ويقررون: أن جملة الطرق التي تدرك بها العلوم تنحصر فى خمسة (العقل، الكتاب، السنة، الاجماع، القياس).

يقسم الأمدى وهو أحد متأخريهم العلوم إلى: بديهية ضرورية وإلى نظرية كسبية ويقول أن الثانية إنما تستمد من الاول بواسطة النظر العقلى الذى قد يبدأ بالشك لينتهى بالعلم والمعرفة الجازمة القطعية إذا روعيت فيه القواعد السليمة للنظر.

(٣) الماتريديه: يقرر الماتريدى فى (كتاب التوحيد): (أن أصل ما يعرف به الدين وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل) ويحلل ذلك بقوله: (الأصل فى لزوم القول بعلم النظر وجوه وهى:

١ - أحدهما الاضطرار اليه فى علم الحس والخبر فيما يبعد عن الحواس.

٢ - وفى تعرف الآيات بما يتأمل فيها من قوى البشر وأحوال الآتى بها ليظهر الحق بنوره والباطل بظلمته ، فى قوله: (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم).

ثانياً : وجوب النظر العقلى :

المعتزلة والاشاعره يرون وجوب الاستدلال والنظر العقلى فى أصول العقيدة وعدم الاكتفاء بالتقليد فيها، ويختلفون مع الآمدى فى أنه أجمع على أن النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى واجب غير أن طريق ادراك وجوبه عندنا الشرع أما عند المعتزلة قولهم: إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع.

وكان الخلاف بين الفريقين (المعتزلة، الاشاعره) هو الخلاف حول طريق وجوب النظر: أهو شرعى أم عقلى. وهذا يرجع الى الخلاف المبدئى حول التحسين والتقبيح العقلين فالمعتزلة قالوا بالوجوب العقلى أما الاشاعره فذهبوا لانكارهم التحسين والتقبيح العقلى إلى أن وجوب النظر العقلى مستفاد من الشرع واستدلوا على ذلك:

(أ) بالعديد من النصوص مثل قوله تعالى (قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض). وقوله تعالى(إن فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب) مما يدل ظاهره على وجوب النظر طلبا للمعرفة الاعتقادية.

(ب) بالاجماع: حيث يقول الاشاعره أجمعت الامة على وجوب معرفة الله وهى لا تتم الا بالنظر وإذ هى أمر غير بديهى.

هناك ثلاث آراء حول وجوب النظر العقلى وهى كالآتي :

١ - نجد أن بعض المتكلمين تشدد فى إيجاب النظر العقلى فى أمور العقيدة على كل مكلف مما قد يبدو لونا من التعسف.

٢ - وهذا الرأى الأول دعا البعض إلى إنكار هذا الوجوب قائلين:

(إنا لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله - تعالى - إلا النظر والاستدلال بل أمكن حصولها بطريق آخر وهو:

١ - إما بأن يخلق الله تعالى للمكلف العلم بذلك من غير واسطة.

٢ - وإما بأن يخبره من لا يشك فى صدقه كالمؤيد بالمعجزات القاطعة.

٣ - وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها من غير احتياج إلى دليل ولا تعليم.

(جـ) الفريق الثالث : يتخذ موقفا وسطا وأقرب الى التسامح إذ يقول: (نحن إنما نقول بوجوب النظر فى نسق من لم يحصل له العلم بالله تعالى بغيرالنظر والا فمن خصلت له المعرفه به من غير النظر فالنظر فى حقه غير واجب).

- يتساءل المتكلمون القائلون بوجوب المعرفة الاستدلالية والنظرية عن : (أول واجب على المكلف) أهو المعرفة نفسها، أم النظر الموصل إليها، أم أول أجزاء النظر، أم الشك الباحث على النظر؟ والمقصود بالشك هنا هو الشك الارادى المنهجى أى القلق الداعى إلى الشروع فى البحث للتحقق من جلية الأمر وإزالة الشك فى أمور العقيدة.

ثالثاً : اعتراضات ضد النظر العقلى :

(أ) **طائفة هندية** يسميها المتكلمون (السمنية): وزعموا أنه لا يعلم شيئ إلا من طريق الحواس الخمس وأبطلوا العلوم النظرية جميعا.

(ب) **السوفسطائية:** وهم فئات ثلاث :

١ - **العنادية:** أنكرت حقائق الاشياء وزعمت أنها أوهام وخيالات باطلة .

٢ - **العندية:** أنكرت ثبوتها وزعمت انها تابعة للاعتقادات حتى لو اعتقدنا الشئ جوهر فجوهر أو عرضا فعرض.

(جـ) **اعتراضات أخرى لطوائف من المسلمين كالحشوية وغيرها:** إن فى كل عصر عوام لا يستطيعون النظر وقد قضى النبى صلى الله عليه وسلم بصحة إيمان امثال هؤلاء دون مطالبتهم بالنظر أو الدليل. بل لقد أنكر النبى صلى الله عليه وسلم البحث فى مثل هذه المسائل مما يوجب الكف عن النظر والجدال فيها.

الاجابة على كل من هذه الاعتراضات

(أ) **يجيب البغدادى:** عن الاعتراض الاول بتوجيه سؤال وهو: بماذا عرفتم صحة مذهبكم؟ فإن قالوا: بالنظر والاستدلال هذا يخالف قولهم وإن قالوا: بالحس قيل لهم: إن العلم بالحس يشترك فى معرفته أهل الحواس السليمة وما لنا ان نعرف صحة قولكم بحواسنا. وبذلك صح الطريق إلى العلم بصحة الاشياء إنما هو النظر والاستدلال.

(ب) **يتصدى (التفتازانى)** للاعتراض الثانى الذى يشكك فى الحسيات والعقليات جميعا قائلا: إنما نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان (أى الدليل العقلى) وأنه لو لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت وإن تحقق فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق.

(جـ) **يرد (الآمدى الأشعرى)** على الاعتراض الثالث وخلاصته كالآتى:

١ - إن المعرفة الاستدلالية اجمالية وتفصيلية: فمن المتكلمين من قال بأن الاجمالية واجبه على العوام اما التفصيلية فهى فريضة العلماء ولكن اذا كان الاعتقاد صحيحا من غير دليل فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب.

٢ - أما عدم النقل عن النبى واصاحبه فيرجع فى نظر الآمدى إلى :

(٢ -١) أنه لم يكن فى زمانهم ما يدعوا الى تحرير الادلة ودراستها على النحو المعروف.

(٢-٢) كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتبا فى التفسير والحديث والجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ والاحكام الفقهية مع الترتيب الخاص. وقد دعا القرآن إلى النظر والاعتبار ونبه على طرق النظر.

(٣-٣) أما الزعم بأن النبى صلى الله عليه وسلم أنكر على النظر العقلى فيرفضه الآمدى بشده لما ثبت من وجوب النظر بالنص والاجماع. ويرى أن التخصيص ضرورى حيث أن الآيات والاحاديث الوارده فى النهى عن المجادلة فى الدين فهى خاصة حيث كان الدافع إلى هذا النهى هو الهوى أوجب الغلبة والتشكيك فى الحق.

(د) إن الاعتداد بالعقل طابع عام للفكر الكلامى الاسلامى وهو سمه المدارس الكلامية، هناك طوائف من أدعياء السلفية والنصية: كالماتريديه، السلف، الفرق الشيعية (الاسماعيلية. الزيدية، الاثناعشرية)، الصوفية (كالغزالى والقشيرى والمحاسبى) وسنتناولهم فى الآتى:

١ - **الماتريدية:** اتضح عليهم الطابع العقلى وهم يجرون على سنن شيخهم النسفى الماتريدى ويقول: (كل عاقل بالغ يجب عليه بالعقل أن يستدل بأن للعالم صانعا كما أستدل عليه ابراهيم وأصحاب الكهف ومن لم يبلغه الوحى لا يكون معذورا بخلاف ما قالته المتقشفه الحنابلة والأشعرية).

٢ - **السلف:** يظن بهم البعد عن استخدام العقل فى سائل العقيدة فهم يعتمدون عليه فى إتخاذ المعجزه دليلها على صحة الرسالة، ويقول ابن الجوزى الحنبلى (إن أعظم النعم على الانسان العقل لأنه الآلة فى معرفة الإله) والسبب الذى يتوصل به الى تصديق الرسل).

إن السلفية يحتجون فقط بالقرآن من حيث اخباره بالعقائد لا من جهة اثباته لها بالبراهين العقلية.

٣ - من الفرق الشيعية:

(٣-١) الاسماعيلية: برغم نظريتهم فى التعليم الباطنى لم ينكروا نظريا أن للعقل دورا ما وانتهى بهم الأمر الى التحرر من كل قيود النص الدينى.

(٣-٢) الزيديه: ارتبطوا منذ نشأتهم بالاعتزال

(٣-٣) الاثنا عشرية: انتهوا الى تبنى منهج المعتزله فى التفكير الكلامى وإن خالفوهم فى بعض النتائج والمواقف.

٤ - الصوفيه: كالغزالى والقشيرى والمحاسبى وهم أصحاب منهج الكشف والرياضة الروحية وقد أعلوا من قيمة العقل ومعارفه.

أما الكشف أو الالهام عند المتكلمين فهو ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق.

هكذا تبين أن الأخذ بأدلة العقل أمر تلتقى عليه المدارس الكلامية جميعا ولم يكد يخرج على هذا الاجماع الا (الحشويه) الذين يرد عليهم الآمدى الاشعرى بقوله: (أما قول الحشويه: أنه لا طريق إلى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات الا بالكتاب والسنة ففى غاية البطلان). فإنا لو قدرنا عدم ورود السمع والأدلة لقد كنا نعلم وجود الرب تعالى وحدوث العالم وما يتعلق بأحكام الجواهر والاعراض وغير ذلك من المسائل العقلية. وليس مدرك ذلك كله غير الادلة العقلية.

إن الفكر الكلامى لا يقوم على العقل وحده وإنما هو دائما يتردد بين قطبى العقل والنقل وإن تفاوت اقترابا وبعدا من كل منهما.

٢- الدليل النقلى - وحجيته وعلاقته بالدليل النقلى

أولاً : موقف المعتزله الأوائل من الدليل النقلى :-

- لم يكن المعتزله هم أول المشتغلين بمسائل العقيده فى البيئةالاسلامية فقد سبقهم وعاصرهم العديد من أئمه السلف (كالحسن البصرى وأبى حنيفه وغيرهم) .

وقد استند هؤلاء الأئمة فى بيان الاحكام الاعتقاديه على الكتاب والسنه أولا ثم على العقل والرأى بعد ذلك أى على كل من الدليل النقلى والدليل العقلى معا مع الاعتداد أساسا بالأول منهما .

- ولما جاء المعتزله رفعوا من مكانه العقل وكادوا يسوون بينه وبين النص تماماً. وأخذت النزعة العقليه لديهم تنمو وتتزايد حتى جعلوا للدليل العقل فى ميدان الكلام منزله قد تعلو على منزله الدليل السمعى .

- ويشمل الدليل السمعى عند المعتزله ثلاثه أمور :

(أ) القرآن

(ب) الاجماع

(جـ) الخبر المجمع عليه أى المتواتر أو المشهور

وذلك يفهم من كلام واصل ابن عطاء فى الآتى :-

أ- القرآن : فإنهم جميعاً يعتمدون عليه بطبيعه الحال ولكن إسرافهم فى استخدام سلاح (التأويل) يدعوهم إلى مخالفه ظواهر النصوص القرآنيه غالباً بحجه التنزيه .

ب- الاجماع : قد شكل النظام فى وقوعه وفى حجته .

جـ- الأحاديث : يبدو أن واصل لم يقبل إلا المتواتر أو المشهور من الأخبار ثم جاء عمرو بن عبيد فشكك فى الروايه والرواه .

- ولكن من الانصاف أن نشير هنا إلى أن هذه النزعة الا عتزاليه إزاء الدليل السمعى وخاصة (الاحاديث) قد مالت إلى الاعتدال بعد ذلك ولو من الناحيه النظريه، غير أن الفكره التى انتهى إليها التفكير المنهجى عند المعتزلة والتى يمكن أن نسميها (فكره الدور) قد قضيت من الناحيه العمليه على هذا التوازن الطارئ بين العقل والنقل عند المعتزلة .

ثانياً : فكرة الدور وآثارها المنهجيه :

- هذه الفكره تقوم على أن العقل أصل للشرع إذبه عرفت صحه الشرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعى على أيه مسأله من المسائل الكلاميه المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة البنوة وإلا صار الأصل فرعا وذلك دور باطل ومتناقض . والنيتجه اللازمه لذلك ألا يقبل الدليل السمعى فى أمهات مسائل (العدل، التوحيد) وأن يقتصر مجاله على السمعيات التى لا مجال للعقل فيها وعلى المسائل التى لا يتوقف عليها ثبوت صحه النبوه .

- وبيان ذلك فى منطق المعتزله أنه لا يجوز الاستدلال بالسنه والاجماع على مسائل العدل والتوحيد.

- وهكذا قسم المعتزله مسائل علم الكلام ثلاثه أقسام :-

(أ) المسائل الأساسيه: التى تتوقف عليها صحه النبوه من أصول النظر والألوهيه أى مسائل العدل والتوحيد (فهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده) .

(ب) مسائل السمعيات: التى لا مجال للعقل فيها، كمقدار الثواب والعقاب وأحوالهما (ولا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده) .

(جـ) ما خرج عن الأمرين السابقين كبعض الكلمات الإلهيه: التى لا تتوقف عليها صحه النبوه (فيقبل الدليلان أن معاً) .

ثالثاً : موقف الأشاعره من الدليل النقلى وتطوره :

- تعريف الاشاعره للدليل السمعى وهو يقرب من كلام المعتزله :

فى العرف: هو الدليل اللفظى المسموع .

فى عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعى .

عند الإشاعره: منقسم إلى : الكتاب، السنه، إجماع الامه، القياس، الاستدلال .

فى عرف المتكلمين: فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعى فلا يريدون به غير الكتاب، السنه، إجماع الأمه .

- أما موقفهم من هذا الدليل فقد مر بمراحل مختلفه :

أ- بدأوا أول الأمر متحفظين بضرب من التوازن بين العقل والنقل .

ب- ثم أخذت كفه العقل ترجح على حساب النقل .

جـ- ثم حاول الآمدى بعد ذلك تحقيق نوع من التوازن مره ثانيه .

- ويؤكد الاشاعره على امتزاج النزعة العقلية والنقلية فى التفكير الأشعرى منذ بدايته كالغزالى والجوينى مستندين إلى أدلة الشرع والعقل معاً فى مسائل الكلام كلها كمسألة وجود الله وغيرها من المسائل الكلامية .

- رفض (الباقلانى) الاساس الذى قامت عليه فكره الدور و،يتضح ذلك فى رده خلال كتابه: (إعجاز القرآن) على من زعم أن إثبات وحدانيه الله تعالي يكون من جهه العقل فيرى أن القرآن كلام الله إذا ثبت اعجازه بالتالى ثبت صدق الرسول وعندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن صدق واجب الاتباع .

- يتحدث (ابن تيميه) عن طريقه متأخرى الاشاعره فى إثبات بعض الصفات بالعقل وبعضها الآخر بالسمع. ثم ظهرت بوادر التطور المنهجى باتجاهها المتزايد نحو العقل .

- يقول البغدادى: (إنما أضيفت العلوم الشرعيه إلى النظر لأن صحه الشريعه مبينه على صحه النبوه، وصحه النبوه معلومه عن طريق النظر والاستدلال ولو كانت معلومه بالضروره من حس أو بديهه لما اختلف فيها أهل الحواس أو البديهه). وفى هذا ميل إلى أن العقل أصل للشرع .

- نجد أن (الجوينى) يأخذ عن المعتزله تقسيمهم الثلاثى للمسائل الكلاميه: ما يدرك بالعقل وحده، وما يدرك بالسمع وحده، وما يدرك بهما معاً. وهذه هى نظريه الدور عند المعتزله تماما .

- كما نجد عند (الغزالى) نفس التقسيم الثلاثى للمسائل الكلاميه. ويقول فى الاقتصاد : (إن ما لا يعلم بالضروره ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وما يعلم بالشرع دون العقل وإلى ما علم بهما، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع إذا لشرع يبنى على الكلام فما لم يثبت الكلام النفسى لم يثبت الشرع). ومن بعد الغزالى نجد أن المنهج العقلى قد غلب على الكلام كله .

- ونلخص موقف الآمدى من هذا الدليل السمعى فى المباحث الكلاميه بقوله :

هل الدليل السمعى يفيد اليقين أم لا ؟.

(١) ذهب الشويه إلى أنه مفيد لليقين حتى بالغوا وقالوا : لا يعلم شيئ بغير الكتاب والسنه.

(٢) ذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين لأنه موقوف على أمور ظنيه غير قطعيه .

فالعمل به يتوقف على ثبوت عدم تعارضه مع العقل من جهه ومع سائر النصوص الشرعيه من جهه أخرى . ومما يجعل الدلاله غير قطعيه أن نقل معان ألفاظ اللغه عن أصحابها آحادى فى الأكثر على أن اللفظ الواحد والعباره الواحده تحتمل أكثر من معنى .

- ينتقد الآمدى الرأيين السابقين :

(١) **رأى الشويه:** فلأن النبوه لا تثبت بغير العقل .

(٢) **الرأى الآخر:** فإن دعواهم أن الدليل السمعى مطلقا لا يفيد إلا الظن إنما تصح ان لو لم تقترن به قرائن تعيد القطع .

- ونجد أن الفكر الاشعرى قد انتهى فى تطوره من الناحيه المنهجيه إلى القبول بفكره الدور الاعتزاليه التى تقسم المسائل الكلاميه اقساما ثلاثه وذلك الاسباب التاليه :-

(١) أن العقل أصل للشرع .

(٢) أن دلاله النصوص الشرعيه على معانيها ظنيه فى الغالب بحكم طبيعه اللغه . ومن ثم فهى لا تقوى على معارضه الدلاله العقليه القطعيه وعدم الاعتماد على أحاديث الآحاد فى أمور العقيده.

رابعاً : أثر فكره الدور خارج نطاق الاشاعره :

- نجد أن فكره الدور قد تسربت إلي واحده من أكثر المدارس الكلاميه محافظه وهى المدرسه (الحنبليه) فنجد أن متكلما بارزا منها وهو (أبو يعلى) يقرر هذه الفكره بما يترتب عليها من تقسيم ثلاثى للمسائل الكلامية وإن كان عمليا لم يتأثر كثيرا بهذا المبدأ الاعتزالى .

- ونظرا لخطوره هذه الفكره وأثرها البالغ على التفكير المنهجى لدى المتكلمين نظرياً وعملياً يكون من المناسب أن نناقشها معتمدين إلي حد كبير على فكر الامام ابن تيميه وعلى أفكار بعض من تأثر به ،من المتكلمين أنفسهم .

نقد هذا الموقف المنهجى لمتأخرى المتكلمين :-

- ان التوازن الدقيق الذى كان المتكلمون الأوائل يفخرون بإقامته بين العقل والنقل قد أصابه الاهتزاز :-

١ - فنجد لدى الرازى والامدى : أن كفه العقل رجحت فى المسائل الكلامية الى حد كبير حتى كادت تعصف بالدليل النقلى تماما.

٢ - المذهب الاعتزالى : ايضا يقول بالتحسين والتقبيح ويرى وجوب النظر بالعقل ولو لم يرد الشرع.

٣ - اما الاشاعره: يرفضون التحسين والتقبيح العقلين ويرون ان النظر غير واجب لولا الشرع فإنه يبدو غير مفهوم.

ونجد ان ابن تيميه قد ألف كتابه (الموافقة) لنقد طريقه الرازى والآمدى ومن تبعهما فى تقديم العقل على النقل. ويمكن تلخيص ما ورد فى هذا الكتاب

والاسس التى بنى عليها هؤلاء الاشاعره موقفهم من الدليل السمعى فى أربعة أمور هى :

١ - كون الادلة السمعية ظنية الثبوت فلا يستدل بها على القطعيات.

٢ - مسألة ظنية الدلالة وترجع فى الجمله الى طبيعة اللغة.

٣ - فكرة الدور - الذى يرونو بها نوع من التناقض.

٤ - تقديم العقل على السمع عند التعارض.

وسنناقشها فيما يلى :

١ - مسألة ظنية الثبوت: إن الدليل السمعى عند المتكلمين هو الكتاب، السنة، الاجماع.

أ - بالنسبة للكتاب فتواتره ثابت جملة وتفصيلا وهذا مجمع عليه من المسلمين فماذا يمنع من الاستناد الى آياته وكلها قطعية الثبوت.

ب - الحديث: رفض الآمدى استدلال الاصحاب بالحديث فى مسائل الكلام مع انه يقرر بنفسه فى الأحكام ان سنة المتواتر الذى (إتفق عليه الكل بانه مفيد للعلم وان العلم الحاصل عنه ضرورى وكذا خبر الواحد اذا احتفت به القرائن، ويصفها جملة بأنها لا تفيد الا الظن والتخمين من الواجب ان نذكر ان الآمدى يعتمد علي الأحاديث فى باب السمعيات ولو لم تبلغ دربه التواتر كما فعل فى مسألة الشفاعة والصراط وعذاب القبر وغيرها.

حـ - الاجماع: الآمدى يصرح باعتباره حجة فى مسائل العقيدة ويدافع عن الاجماع وامكان وقوعه ولو لم يكن له مستند من النص ومع ندره وقوع الاجماع يتوافر الكثيرون على نقله مما قد يبلغ به درجة التواتر، إذن فلا

يمكن المجازفة بوصف الادله السمعية جميعا بانها ظنية الثبوت أو الاعراض عنها بسبب هذه الشبهة.

٢ - مسألة ظنية الدلالة: واما كونها ظنية الدلالة بسبب نقل معانى مفرداتها وصيغها بطريق أحادى وبسبب مرونة النحو والتصريف والنظم البيانى تقديما وتأخيرا ومجازا وحذفا.

أهم تلك الافكار:

أ - قال الامام فخر الدين الرازى والآمدي (وإن اللفظ القرآنى من الأول أى المتواتر) إذن فلا يحق لهم وصف الادلة السمعية بكونها ظنية لان نقلها احادى هكذا على وجه الاجمال.

ب - اما المجاز ونحوه فهى وسائل للابانة عن الغرض والمدلول وقد عرض الآمدى فى الاحكام ان المجاز ليس كذبا لأن القرينة تدل علي زن المراد المحني المجازى لا الحقيقى وربما كان المجاز افصح وأقرب ان تحصيل مقاصد المتكلم البليغ من الحقيقة. وقد احتوى القرآن على نوعين من الايات المحكمات والمتشابهات فقوله تعالي (والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون) لا يفهم الا فى ضوء الآية الأخرى : (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير).

- ونجد ان ابن تيمية فى كتابه (الموافقة) يبين ان الدلالة السمعية تفيد اليقين والقطع ويبطل قول من زعم تقديم الادلة العقلية تماما.

٣ - مسألة الدور : أساسها انه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يثبت وجود الله وكمالاته وافعاله التى منها ارسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات فاذا ما ثبت صدق الرسول امكن ان نأخذ عنه ما بقى من أمور العقيدة وهى السمعيات ولكن هناك عدة وجوه وهى :

أ - انه من الممكن النظر الى آيات القرآن كنصوص مقدسه وأوامر ملزمة وعندئذ فقد تبدو هذه الفكرة وجيهة ولكن من الممكن النظر اليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية.

ونجد أن هناك من أعرض عن الاستدلال بالكتاب والسنه بحجة انها نقلية أو لفظية أو سمعية فهى لهذا ظنيةلا تصلح للقطعيات ومنهم من كانت ادلته عقلية الا انها فى غالبها أفكار وأقوال منقولة أو مروية من كتب شيوخهم.

ب - من الممكن للناظر فى أمور الدين ان يبدأ بإثبات النبوه اولا فإذا تبين له صدق الرسول بالعقل تبعه فى كل ما جاء به سواء فى الإلهيات او اكثرها عقليات محضة أم فى غيرها من السمعيات والاحكام العملية التي قبلوا فيها الدليل الشرعى.

ويقول ابن الوزير : (أنه بعد اثبات النبوه لم يبق بعد تصديق الرسول بدلالة المعجزات الباهرات الا اتباع الدين المعلوم الذى جاء به لا استنباطه بتدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة.

حـ - هذه لو سلمنا لهم بكون العقل والنظر أملا والشرع فرعا عنه فكيف وهناك من يقول كالآمدى بان صحة الشريعة لا تتوقف على النظر العقلى وإن دلاله المعجزه على صدق الرسول ضرورية وإن المنكر لما تدل عليه بعد تحقق اركانها مكابر جاحد للضرورة.

إنه لم يكتفى بتقرير هذه الحقيقة بل يستخدمها فى الرد على من اعترض من الخصوم على استدلال الاشارة لصفة الكلام بالاجماع وزعم ان فى ذلك دوراً من حيث ان الاجماع يستند الى قول الرسول : (لا تجتمع أمتى على ضلالة) وصحة الرساله مبنية على ثبوت صفة الكلام.

٤ - تقديمهم العقل على السمع عند التعارض:

نتائج فكرة الدور - فكره الدور يمكن ان تحول دون الاستناد الى النصوص الشرعية تماما متى بدت معارضه العقل وقد صور ذلك ابن تيميه فى كتابه الموافقة إذ قال: (اذا تعارضت الادلة السمعية والعقلية فإما ان يجمع بنيهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين واما ان يردا جميعا وأن يقدم السمع وهو محال لان العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا فى العقل الذى هو أصل النقل فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل جميعا فوجب تقديم العقل ثم النقل اما أن يتأول وإما أن يغوض.

- نجد ان الفكرة التى توفر ابن تيميه على نقدها فى كتابه وهى أن دلالة السمع ظنية لاحتمال وجود المعارض العقلى وأنها لا تعتبر يقينه الا بعد الاستدلال على عدمه. وهى ضعيفة للوجوه الاتية:

أ - أنه من الممكن معارضة القانون بنقضيه دون الاحساس بأية أزمة عقلية وهذا قد يعنى وجوب تقديم النقل ولكن لو ابطلنا العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل وذلك لان العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به وهذه معارضة جدلية لا تحل.

ب - ان النقل والعقل لا يمكن ان يتعارضا حقيقة فكلاهما حق والحق لا يتناقض، ويقول ابن تيمية انه لا شك ان الجمع بين الادلة عمل جاد وبناء اما الاسقاط لأحد الدليلين المتعارضين فهو دفع للمشكلة بالهروب منها.

حـ - هناك فكرة تطرفيه زعمها الرازى من ان دلالة السمع لا تتم او تصل الى مرتبة اليقين الا باسقاط المعارض العقلى المحتمل والا فمع احتمال وجوده لا تزيد الدلالة السمعية عن كونها ظنية ورفض الآمدى هذه الفكرة ونقدها فى

(الاكبار) يرد عليها بقوله: (اما ما قيل فى بيان أن الدليل السمعى ظنى فإنما يصح أن لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع.

وعلى الرغم من ان الآمدى يقع أسيرا لهذا الموقف المنهجى من الناحية العملية الا انه ينتقده من الناحية النظرية.

وفى النهايةيدعو الغزالى وابن رشد وابن تيميه للعوده الى التوازن التقليدى فى علم الكلام بين النقل والعقل.

المشيئة الالهية ومفهوم الحرية والحتمية
فى
الفكـر الإسلامـى

المشيئة الالهية ومفهوم الحرية والحتمية

فى الفكر الإسلامى

١ - **تمهيد :**

مشكلة الحرية من المشكلات المتعاظمة فى الفكر الاسلامى ، وهى الى جانب ذلك مشكلة متعددة الجوانب مثيرة للبحث على مر العصور ولذلك تبدو متجدده دائما

والباحث هنا يحاول أن ينظر إليها من زاويه جديدة على البحث لم تنل حظها من لداراسة الوافية . ومع ذلك فهو يضع فى اعتبارد أن بحوثا قصيرة من هذا النوع لا يمكن أن نحيط بكافة جوانب المشكلة وحسبنا أن تكون الزاوية التى نقدم من خلالها البحث جديرة بالنظر .

وإذا كانت مشكلة الحرية قد شغلت المتكلمين المسلمين فاستدعت عند بحثها القول بالجبرية وبالضرورة وبالقضاء و القدر ، بل كان البحث فى هذا المجال مثار اختلاف وتناقض الفرق الاسلامية ،وكان النظر اليها أساسا ينصب على الفعل فى جانبه البشرى من حيث هو طاعة أو معصية بما يترتب على ذلك من ثواب وعقاب .كنتيجة ضرورية للاتجاهات الفكرية التى تراوح القول فيما أخذت به بين القول بالجبرية المطلقة كما هو الحال عند ، جهم بن صفوان، الذى ذهب الى أبعد مدى فى القول بالجبرية الصارمة والقول بالحرية الفاعلة أو بحرية الإرادة والعدل . والمعتزلة هم الذين اعتقدوا بأن العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره ويدرك الفرق بين حركاته الإرادية وأفعاله التى لا اقتدار له عنها .

ثم موقف « الأشاعرة» (١) الذى يتمثل فى القول بالكسب وإرجاع الحوادث كلها الى قدرة الله تعالى ، والقول بأن كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعة ومنشؤه ...وأن كل واحد من الفعلين الاضطرارى و الإختيارى واقع بقدرة الله تعالى وكأن الأشاعرة يعودون إلى القول بالجبرية التى قال بها « جهم بن صفوان» وكأن المعتزلة يقولون بالضرورة التى تنبع من استحالة أن يكون الإنسان مجبرا على الفعل ثم يثاب عليه أو يعاقب .

كانت كل هذه المواقف حاضرة فى مجال رؤية الباحث وهو يتناول هذا الموضوع لذلك راح ينقب عن زاوية جديدة عند متفلسفة الصوفية المسلمين فجاء اتجاه البحث من أعلى وابتداء من المشيئة الإلهية وكذلك الإرادة المتعلقة بها، وبالتالى سنكون بازاء نظرية فى المشيئة والإرادة عندما نتحدث عن علاقة الله بالكون وبخلق أفعال الإنسان ، كما سنكون بإزاء نظرية فى الحتمية عندما نكون بصدد بحث القوانين الكونية ، وسوف نلاحظ أن البحث فى العلاقات السببية بين الظواهر المضطردة لا يخرج الانسان بأفعاله عن هذه العلاقة فالانسان باعتباره حلقة من حلقات الكون وظاهرة من ظواهره يخضع فى كل ما يصدر عنه الى التدبير الالهى ،ويبقى الإختيار المتاح له إختيارا فى مجال التكليف لا فى مجال التكوين ، وفى مجال ما يظهر بالإرادة الالهية لا فى مجال ما سبقت به المشيئة .

---

(١) محمد عاطف العراقى (الدكتور) ، مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى ، بحث فى كتاب دراسات فلسفية ، اشراف الدكتور عثمان أمين ، الهيئة العامة للكتاب و القاهرة ، ١٩٧٤ م ، ص ١٩٣ ١٩٤ ، كذلك يراجع الارشاد للجوينى ، ص ٢,٢ ، ٢,٣ ، ٢,٨ .

لذلك نجد أنفسنا بازاء مصطلحات يستخدمها متفلسفة الصوفية للتعبير عما يشعرون به من حرية محتومة أو إختيار مختار ، أو تدبير مدبر ، وهذه المصطلحات هى من أمثال المشيئة الالهية أو الغيب المطلق أو باطن الغيب أو التكوين وهى المصطلحات التى تدل على ما سبق به العلم الالهى أزلا .

وكذلك الإرادة أو التكليف أو ظاهر الغيب أو الوجود وهى المصطلحات التى تشير الى ما ظهر فى الكون من الغيب مخصصا بحكم الإرادة أو بحكم الاستجابة لأمر الإيجاد « كن » أو بحكم الطاعة الذى تخضع له الأكوان لقوله تعالى : « إنما قولنا لشيئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (١) .

وقوله جل شأنه فى مخاطبة السماوات والأرض « ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين» (٢) .

ومن اللافت حقا أن يشهد الانسان إضطراد الحوادث فى الكون ووقوعها دائما على نفس النحو إذا بقيت نفس الظروف المحيطة ثابتة ، وهذا القانون يعمل بانتظام ودون أن يعدل مساره مطلقا .لا أن تقضى الإرادة الالهية بما شاء الله من تغيير سبق به العلم الالهى .

والقرآن الكريم يؤيد موقف إضطراد الحوادث ، كما يرجعها إلى القدرة الإلهية ، فالأمر الالهى هو المعنى بالإيجاد والوتوجية والحرة والنمو والذبول ، والميلاد والفناء . لقوله جل شأنه « إنا كل شئ خلقناه بقدر»(٣) ، وقوله تعالى « ما أصابكم من مصيبة فى الأرض ولا فى

(١) سورة النحل ، الأية ٤٠ .

(٢) سورة فصلت ، الآية ١١ .

(٣) سورة القمر ، الآية ٤٩ .

أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها» . (١)

وسوف نتعرض لدراسة هذه الاتجاهات من خلال منظور المتصوفه الذين يضعون الحرية البشرية فى نطاق الحرية الالهية المطلقة ، وينظرون الى القوانين الكونية فى نطاق العناية الالهية التى تفترض حتمية صارمة فى الطبيعة تمكن الانسان من اكتشاف قوانينها باسمترار وباضطراد وبانتظام . مما لايترك مجالا لدعاة النزعة الطبيعية الذين يفترضون أن الطبيعة فاعلة وأن القوانين الكونية غير حتمية وأن الانسان مخترعها وليس مكتشفا لها .

٢ - بين المشيئة الإرادة :

فى محاولة لفهم الوجود وعلاقة الله بالعالم يفرق الصوفية بين « المشيئة» و « الإرادة» من حيث المعنى الإصطلاحى على اعتبار أن العلم الالهى فى جانبه الغيبى يمثل المشيئة الالهية وفى جانبه العينى يمثل الإرادة .

ويسير على هذا الاتجاه الصوفى المتفلسف « محيى الدين بن عربى»(٢) الذى يفرق بين المشيئة و الإرادة فيفهم من المشيئة الوجود بأسره ما ظهر منه ما لم يظهر مما استأثر به الحق فى غيبة فى حين أن الإرادة هى النسبة الالهية التى خصصت شطرا من الغيب بالظهور ، وهنا وعلى مستوى الإرادة يبرز الإختيار باعتباره ليس إختيارا بل « إرادة» خصصت قسما من الغيب بالظهور . فالمشيئة الالهية فى شمولها للوجود لا إختيار

(١) سورة الحديد ، الآية ٢٢ .

(٢) راجع محيى الدين بن عربى ، الفتوحات المكية ، تحقيق د. ابراهيم مدكور ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٤ م ، السفر الأول ، ص ١٩٨ .

فيها طبقا لهذا المفهوم . وأما الإختيار فيبرز على مستوى الظهور ليتحد بالإرادة لأن موضوعها واحد . (١)

ويؤكد « محيى الدين بن عربى» على أن الإرادة أو الحكم الإرادى هو الذى يختص بابراز المعلومات من غيبها فى المشيئة على ماهى عليه دونما إختيار ، فهو سبحانه مريد غير مختار لذلك يقول الشيخ الأكبر « أقول بالحكم الارادى لكنى لا أقول بالإختيار» (٢) .

ولما كانت الحرية الالهية أمر لا يقبل الجدل عند كافة المسلمين ، وهو كذلك عند علماء الكلام والمتصوفه فهو جل شأنه « يخلق ما يشاء ويختار»(٣) فهو مختار فى الأشياء متصرف فيها بحكم إختيار المشيئة الصادرة لا عن ضرورة ،أو كما يقول الجيلى « فاعلم أن الإرادة الالهية المخصصة للمخلوقات على كل حالة وهيئة صادرة من غير علة ولا سبب بل محض إختيار الهى لأنها - أعنى الإرادة - حكم من أحكام العظمة ووصف من أوصاف الألوهية » (٤) .

ويرى « الجيلى » أن «ابن عربى » خرج خروجا غير مألوف على هذا

(١) راجع المعجم الصوفى للدكتوره/ سعادة الحكيم نشرة دندرة ، بيروت ، ١٩٨١ م مادة الإختيار ، ص ٤٣٩ .

(٢) الفتوحات المكية ، السفر الأول ، ص ١٩٨ . والمشيئة والإرادة معنيان مترادفان لغويا . راجع الفيروزبادى ، القاموس المحيط ، جـ ١ ،ص ١٩ - يقول - « شئيه .. مشيئه ...إرادته» .

(٣) سورة القصص ، الآية ٦٨ .

(٤) عبد الكريم الجيلى ، الانسان الكامل فى نعرفة الأواخر والأوائل ، طبعة مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، جـ ١ ، ص ٨١ .

الرأى وراح ينفى إمكانية أن يكون الله مختارا ويقرر أنه مريد غير مختار(١) وكأنما أراد ابن عربى أن تكون الجبرية هى الأصل الذى ينطلق منه الفعل الالهى على اعتبار أن الإختيار نقص فى العلم الالهى ، وكذلك تكون الجبرية الصارمة صفة الفعل لانسانى لأنها من وجهة نظره متفقة مع ثبوت كل شئ فى العلم الالهى الأزلى . ومع ذلك فان «ابن عربى» شأنه شأن غيره من الصوفيه لم ينف الإختيار ليقع فى جبريه على ما أظن لكن مفهوم الجبريه الظاهر فى أقوال «ابن عربى» راجع الى إعتقاده أن المشيئة الالهية واحدة ، وأما تعلقها بالعالم فلا يوقعها فى جبرية تحكمها أعيان الممكنات ، فالإرادة الالهية متعلقة بالعلم الالهى الذى يتبع المعلوم بدوره ، والمعلوم ثابت فى العلم الالهى كما قدمنا ، فاذا جاءت الإرادة الالهية بحكم على ممكن من الممكنات فإنها تحكمه بما يوافق ما جاء فى العلم لا بما يخالفه ، وهذه قاعدة منطقية فى تصور« ابن عربى» عن القائلين بحرية الإرادة الالهية فان ذلك راجع الى أن النظر الى الإختيار من المنظور البشرى هو تردد بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع ، والله جل شأنه لا يتردد فيما يأمر به ويريده ذلك أنه علمه أزلا .، وأمر به على نحو ما عمله وثبت فى عمله ، اذن فالإختيار عند « ابن عربى» ليس إنتقاء بين ممكنات بل هو إرادة الله نفسها.(٢)

ولا شك أن نظرية « ابن عربى» ومدرسته فى الإختيار» (٣) ،

(١) سعاد الحكيم ، المعجم الصوفى مادة « مختار» ، ص ٤٢٩ .

(٢) راجع فصوص الحكم ، شرح الدكتور أبو العلا عفيفى ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، جـ١ ، ص ١١٥ ، ١١٦ .

(٣) ينسب الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى إلى « ابن عربى» القول بجبرية يخضع لها الكون والانسان وحتى فى الإعتقادات والطاعات و المعاصى . راجع ص ١٥٨ من التعليق على فصوص الحكم .

«والمشيئة» ترتبط هنا بنظرية «الأعيان الثابتة» وما عرف عندهم بشئية الثبوت أو الإرتسام . وهى كلها مصطلحات تشير الى أن صوره معلومية كل شئ فى علم الحق أزلا وأبدا على وتيرة واحدة ثابتة غير متبدلة ولا متغيرة كما لا يتجدد له سبحانه بها علم ، ولا يحدث فيها حكم لنزاهته من قيام الحوادث به وتقديس جنابه عن تجدد علمه لشيئ لم يكن معلوما له تماما قبل ذلك ، بل إيجاده بقدرته التابعة لإرادته بعد علمه الأسبق الأزلى الظاهر حكم تخصيصة بالإرادة الموصوفة بالتخصيص (١) .

وابن عربى عندما ينسب الإختيار الى الجناب الإلهى إنما ينسبه له من حيث ما هو الممكن عليه لا من حيث ما هو الحق عليه ، ذلك أن الإختيار يتعارض وأحدية المشيئة (٢) .

وهكذا يبقى «ابن عربى» المشيئة الإلهية بعيدا عن دائرة الترجيح ، لأن الترجيح يقتضى مرجح ومرجح ، والله هو المرجع لذاته ، فالمشيئة أحدية الإختيار ولهذا لا يعقل فيها الممكن أبدا ، وهو يعبر عن ذلك شعرا بقوله :

والحق ليس له إلا مشيئـــة	وحيدة العين لا شرك يثنيهـــا
والإختيار محال فرضة فـــإذا	أتى فحكمته الإمكان تدريبها (٣)

(١) صدر الدين القونوى ، النفحات الالهية ، مخوطة يوسف أغا ، تركيا رقم ٥٤٦٨ / ٦ / ١ - ١٦ ب . ويراجع الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة ، مقال الدكتور أبو العلا عفيفى المنشور فى الكتاب التذكارى عن محيى الدين بن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته القاهرة ١٩٦٩م ، ص ٢٠٩ .

(٢) راجع الفتوحات المكية ، السفر الثالث ، ص ٥٧ .

(٣) الفتوحات ، السفر الثالث ، ص ٣٥٦ .

وليس هذا المعنى ببعيد عما يقرره« الجيلى ، نفسه ، الذى لم يحسن فهم «ابن عربى» فى هذه النقطة فهو يقول :

ان الإرادة أول العطفـــات   كانت لنا وله من النفحــات

لولا ارادته التعرف لم يكـن   لكنز إبـــراز من الخفيـــات

فلذلك المعنى تقدم حكمهـــا   عن سائر الأوصاف والنسبات (١)

فهو هنا يشير الى أن الإرادة صفة تجلى علم الحق على حسب المقتضى الذاتى وهى تخصص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم .

ونحن نرى « الجيلى» يسلك نفس مسلك « ابن عربى» حين يجعل من صفة الإمكان أمرا يلحق بالإرادة حين تختص بالخلق ، إلا أنه ينزهها عن الحدوث عندما تتعلق بنسبتها الى الحق ، فالقدم صفة الإرادة عندما تكون إرادة القديم الأزلى ، والحدث صفتها عندما تنسب الى إرادة البشر . يقول الجيلى « لكن لما نسبت – يقصد الإرادة – إلينا كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا ، فقلنا بأن الإرادة مخلوقة يعنى إرادتنا والا فهى بنسبتها الى الله تعالى عين الإرادة القديمة التى هى له ، وما منعها من ابراز الأشياء على حسب مطلوبها إلا لنسبتها الينا ، وهذه النسبة هى المخلوقة فإذا ارتفعت النسبة التى لها إلينا ونسبت الى الحق على ما هى عليه إنفعلت بها الأشياء فافهم ،كما أن وجودنا بنسبته الينا مخلوق وبنسبته الى الله قديم » (٢) .

---

(١) الانسان الكامل ، جـ ١ ، ص ٨٠ .

(٢) النسان الكامل ، جـ ١ ، ص ٨٠

واذ نصل الى الاتفاق بين الجيلى وابن عربى من حيث اطلاق الإرادة الالهية وحريتها نجد ابن عربى فى الفتوحات متحرجا من مصطلح « الإختيار» لما قد يوحى به من نقص يجوز على المختار فيعمد الى استخدام مصطلح آخر هو « الحكم الإرادى» ، كما قدمنا لأنه لا خطاب بالإختيار من وجهة نظره إنما ورد من حيث النظر الى الممكن معرى عن علته وسببيته . فلا يمكن أن نشتم من كلام « ابن عربى » (١) جبرية مفروضة على الله من مخلوقاته كما لا يمكن أن نتصور أننا أمام ضرورة صارمة يخضع لها الفعل الالهى كما هو الحال فى فكر ليبنتز « Leibnitz » (٢) الذى قال بالضرورة وعاد بها الى الله والذى اعتقد أن الله لو شاء أن يغير فى كونه فانه سيكون أمام إحراجية ، اذ لو لم يتقن التغيير ، وإذا لم يكن التغيير دقيقا للغاية فان العقد ينفرط ذلك أن الكون حلقات تعتمد بعضها على البعض والعبث بحلقة يوجب تغيير الأخرى ، وهو مالم يقل به « ابن عربى» ولا يجوز أن ينسب اليه.

٣ - بين الأمر الالهي والمشيئة :

لا يمكن أن يغيب عن «ابن عربى» وغيره من الصوفية المسلمين قوله تعالى«يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه فى يوم كان

---

(١) الفتوحات المكية ، السفر الأول ،ص ١٩٨ .

(2) Leibnitz. Discours Metaphysique Necessite Logique et Necessite Morale, cite par Andre Verges, Histoire de philosophes .

راجع أيضاً هنرى أبو خاطر ، فى الحتمية والجبرية والحرية ، بيروت ١٩٨١ م ، ص ٣٩ .

مقداره ألف سنة مما تعدون (١) ، ولا قوله «انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (٢) . وقوله« ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره» (٣) .

وقوله جل شأنه « لله الأمر من قبل ومن بعد» ١٩١ (٤) .

وهذا ما دفع ابن عربى الى تفسير إختيار الانسان لفعل الشر أو المعصية باعتباره جهلا بما جاء أزلا فى العلم وما حوته المشيئة الالهية أو ما دون وارتسم فى عرصة الثبوت باعتبار المشيئة هى الغيب المطلق . وهو لهذا يرى لكل فعل جانبين . وأحد هذين الجانبين هو ما خفى أو غاب فى غيب الهوية أو فى العلم الالهى الذى لا يطلع عليه بشر . وأما ما ظهر من الغيب فهو ما جاء بالأمر الالهى الذى لا يخالف إرادته .

وأوامر الحق تبلغ الى خلقه على ألسنة المبلغين عندما يريد الحق ذلك ، وأوامر الحق إذا وردت على ألسنة المبلغين فهى صيغة الأوامر لا الأوامر نفسها ، وصيغة الأمر قابلة للعصيان أما حقيقة الأمر فغير قابلة للعصيان ، فاذا قيل مثلا وكيف عصى آدم ربه عندما أكل من الشجرة التى حرم

---

(١) سورة السجدة ، الآية ٥ .

(٢) سورة يس ، الآية ٨٢ .

(٣) سورة الروم ، الآية ٢٥ .

(٤) سورة الروم ، الآية ٤ .

يستعمل «ابن عربى» مصطلحات الأمر التكوينى والأمر التكليفى اشارة الى الأمر عندما يكون مشيئة ثم عندما يكون إرادة وهو يستعمل كذلك مصطلحى « الأمر الخفى» «والأمر الجلى» كمترادفات للأمر التكوينى والامر التكليفى . راجع الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ص ٣٥٠ .

الله ؟ فان الرد على ذلك قائم عند « ابن عربى» فى اعتقاده بأن صدور الأمر الالهى إنما كان بصيغة « الملك» يعنى فى جانبة التكليفى ، فالأمر الالهى إذا خولف هنا فليس الا الأمر بالواسطة لا الأمر التكوينى « فما خالف الله أحد قط فى جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة ، فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة» (١) .

ويقول ابن عربى أيضا « أوامر الحق مسموعة مطاعة الى قيام الساعة ، لكن الأوامر الخفية لا الأوامر الجلية فان شرعه عن أمره وما قدره كل سامع حق قدره فلما جهل عصى نهيه وأمره» (٢) .

ولعلنا نلاحظ الآن كيف يجيب « ابن عربى» على السؤال القائل هل يمكن أن يعصى الأمر الالهى ؟ ثم هل يمكن أن يخرج عن فعل الإرادة ؟ .

والأمر الالهى لا يخالف الإرادة لأنها داخلة فى حده وحقيقته وأما وقوع فعل المعصية فهو ليس مخالفة للإرادة وإنما هو مخالفة للتكليف ،ومع ذلك يرى « ابن عربى» أن الله يمكن أن يأمر بما لا يريد وقوعه . فالنبى أو المبلغ عندما يُؤمر بابلاغ الأمر الالهى لا يدرى هل أمر بما يوافق الإرادة أو بما يخالفها ، ولا يعرف أحد حكم الإرادة الا بعد وقوع المراد . (٣)

---

(١) فصوص الحكم . جـ١ ، ص ١٦٥ .

(٢) الفتوحات ، جـ٤ ، ص ٣٥٠ .

(٣) لفتوحات المكية ، جـ٤ . ص ١٢٨ .

ويخالف المعتزلة هذا الرأى لأنهم يرون أن الله لا يجوز أن يأمر بما لا يريد وقوعه .كما لا يجوز أن يضاف اليه الشر أو الظلم لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً . يراجع فى هذا جميل صليبا (الدكتور) ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٣٥٤ .

والسؤال الآن هل تخالف الإرادة العلم ، وهل يريد الله شئ لا يعلمه؟.

الواقع أنه لا تناقص عند «ابن عربى» بين الأمر الإادة « ، إنما التناقض بين الأمر وما أعطاه العلم التابع للمعلوم «والله فعال لما يريد ، وهو لا يريد الا ما هو عليه العلم ، وأما كيف يقر العصيان؟

فان الأمر التكليفى عندما يقع فى قلب الانسان فانه تتكون فى هذا القلب أما مقاومة للأمر واما طاعة ، فان تكونت فى القلب الإباية كان مخذولا وكان خذلانه منه ، وإلا فالأمر عكس ذلك اذا صادف قبولا . ويفسر« ابن عربى» هذا الأمر بقوله «ومالنا من الأمر الالهى عند صاحب هذا النظر أن يهئ محله بالانتظار فاذا جاء الأمر الالهى الذى يأتى بالتكوين بلا واسطه فينظر أثره فى قلبه أولا فإن وجد الإباية قد تكونت فى قلبه نيعلم أنه مخذول وأن خذلانه منه لأنه على هذه الصورة فى حضرة ثبوت عينه التى العلم لله به ، وأن وجد غير ذلك وهو القبول فكذلك أيضا فلا نزال نراقب حكم العلم فينا من الحق حتى نعلم ماكنا فيه فانه لا يحكم فينا الا بنا ...ومن كان هذا حاله فى مراقبته وإن وقع منه خلاف ما أمر به فانه لا يضره ولا ينقصه عند الله ، فإن المراد قد حصل وهو المراقبة لله فى تكوينه » (١) .

ولقد استفاد«ابن عربى» من النظر والتدبر فيما جاء فى القرآن الكريم متعلقا بالمشيئة الإرادة ، ونحن واجدون بعض التمييز بين« المشيئه» و « الإرادة» وان فهم منهما الترادف أحيانا فالمشيئة هى الإراده ومشيئة الله تجلى الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود ، وإرادة تجلية لإيجاد المعدوم (٢) .

(١) راجع الفتوحات المكية ،جـ٤ ، ص ٨٢ ، والمعجم الصوفى ، ص ٩٧ .

(٢) معجم ألفاظ القرآن ، لمدة شيئ .

وهكذا تقترن المشيئة بالإرادة على نحو ما يفهم من قوله تعالى، ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » (١) ... وقوله تعالى « من كان يريد العاجلة عجلنا له فيهاما نشاء لمن نريد، (٢) .

وقوله جل شأنه، لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء، (٣) .

وتأتى آيات الإرادة منفصلة أحيانا دون أن تشير الى المشيئة لقوله تعالى « قل افرأيتم ما تدعون من دون الله أن أرادنى الله بضرهن كاشفات ضره أو أرادنى برحمة هن ممسكات رحمته قل حسبى الله عليه يتوكل المتوكلون » (٤) .

وقوله جل شأنه « انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون، (٥) .

وقوله تعالى «وان يردك بخير فلا راد لفضله، (٦) .ثم أن هناك من الآيات ما تظهر فيه المشيئة دون الإزادة لقوله تعالى « لوشاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم » (٧) .

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٥٣ .

(٢) سورة اسراء ، الآية ١٨ .

(٣) سورة الزمر ، الآية ٤ .

(٤) سورة الزمر ،الآية ٣٨ .

(٥) سورة النيل ، الآية ٤٠ .

(٦) سورة يونس ، الآية ١٠٧ .

(٧) سورة البقرة ، الآية ٢٠ .

وقوله تعالى « قال رب لو شئت لأهلكتهم من قبل واياى» [1] .

وقوله تعالى « وما تشاءون الا أن يشاء الله » [2] .

وقوله تعالى « نرفع درجات من نشاء» [3] .

وقوله تعالى « ان نشأ ننزل عليهم من السماء» [4].

الا أن محاولة فهم المصطلح بمعزل عن غيره أمر لا يتسم بالدقة لأن المعانى متداخلة لذلك وجدنا « المشيئة» و « الإرادة» عند « ابن عربى» و « القونوى» نسبتان من نسب الذات الالهية « فبالمشيئة ظهر أثر الطبيعة وهى غيب والمشيئة نسبة الهية لا عين لها ...» [5] .

كذلك فمن نتائج هذه النظرية عند «ابن عربى» أنه جعل من المشيئة عرشا للذات الالهية وهى الوجود بأسره ، فلا عين تغايرها تفنى وتعدم لا تبقى ولا تذر ... [6] والمشيئة لا تتعلق بالممكن إلا من إيجاده ، فيقول أن الحق أرادها – أراد الممكنات – كما علمها ، وعلمها بما أعطته هى من ذاتها ، فأرادها على ما هى عليه ولو أراد غير ذلك ما وقع .[7] ويخلص المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى الى أن ذلك تعطيل للإرادة

---

(١) سورة الاعراف ، الآية ١٥٥ .

(٢) سورة الانسان ، الآية ٣٠ .

(٣) سورة الأنعام ،الآية ٨٣ .

(٤) سورة الشعراء ، الآية ٤ .

(٥) راجع الفتوحات المكية ، جـ٣ ، ص ٣٩٧ .

(٦) الفتوحات ، جـ٤ ، ص ٤٥ .

(٧) فصوص الحكم شرح « أبو العلا عفيفى» ، جـ٢ ص ٦٣ .

الالهية ، الأمر الذى انتهينا الى عدم دقته فيما سبق عندما أشرنا الى كيفية استخدام « الشيخ الأكبر» لمصطلح الحكم الإرادى ، وكذلك مفهومه للأمر التكوينى والتكليفى .

ولقد فهمت الدكتورة« سعاد الحكيم» (١) فهما قريبا من مفهوم الدكتور أبو العلا عفيفى حيث تذكر أن ابن عربى يرى أن الله لا يشاء إلا ما هى الأمور عليه ، لأن الإرادة لا تخالف العلم والعلم لا يخالف المعلوم ما ظهر ووقع فلا تبديل لكلمات الله ، ذلك أن آيات المشيئة فى القرآن الكريم تبدأ بحرف « لو» أحيانا وبحرف « أن» أحيانا أخرى وهو ما يعنى التوقف عن أن يشاء الله غير ما شاءه ، فمشيئته أحدية التعلق وهى نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعه للمعلوم ، والمعلوم أنت وأحوالك (٢) وهو اصرار لا مبرر له على الصاق رأى يقول باتخاذ« ابن عربى» طريقا صارما فى فرض جبرية على الإرادة الإلهية . وهو اهدار لآراء هذا الصوفى المتفلسف فى « الحرية» التى يراها فى اطلاق حرية الحق فى مواجهة العبودية الكامل للعبد تلك العبودية التى تعنى الخلاص من رق الأكوان ، كما تعنى الحرية عن كل ما سوى الله – فالحرية عند ابن عربى« عبودية محققة لله » (٣) يؤلوف فيها بين نوعين من الحرية . حرية العبد فى مقام العبودية أو فى مقام كمال العبودية الذى يصير فيه العبد ربانيا وتكون كل حواسه من سمع وبصر ويد ورجل مصرفة بأمر الله ، وحريةالهية لا تخرج عن

---

(١) المعجم الصوفى ، مادة مشيئة ،،ص ٦٣٧ .

(٢) الفتوات المكية ، السفر الرابع ، ص ٢٤٠ . وفصوص الحكم جـ١ ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

(٣) الفتوحات المكية ، جـ٣ ، ص ٤١٣ ، ج٢ ، ص ٢٢٧ .

دائرتها حرية العبد .

ولعل هذا هو الذى قاد المرحوم الدكتور، أبو العلا عفيفى ، (١) الى التأكيد على أن « ابن عربى، يعنى بالمشيئة ، جوهر الذات، وهى الوجود بأسره ، بل هى « الله ، موافقا فى ذلك ، أبو طالب المكى، الذى يرى أن المشيئة ، عرش الذات، ثم هو يجعل ، الإرادة الالهية، مشيئة الاتية إلا أنها ذلك الجزء من المشيئة الذى أخرج الموجودات من الغيب إلى الشهادة . ذلك تكون المشيئة كما يراها الشيخ الأكبر من وجهة نظر الدكتور ، عفيفى، هى السبب فى الوجود وأ ما يتجلى من هذه الغيبات فى الكون هو بفعل الإرادة . لهذا لم يكن غريبا أن يربط ، عفيفى، بين مفهوم المشيئة عند ، ابن عربى، وما جاء عند ، الحسين بن منصور الحلاج، وهى عنده أشبه بالفيض الأفلاطونى عن العقل الأول .

كذلك فان العلاقة بين ، المشيئة والأمر، (٢) تظهر فيما يعتقدوه من أن الله يأمر بالشر ولا يريد وقوعه لأنه يأمر عباده أن يمتنعوا عن فعل الشر ، ورغم أن الله سبحانه يأمر أنبيائه بتبليغ أوامره إلا أنه لا يريد لهذه الأوامر أن تقع دائما . إلا أن ما يقع من معصية لأمر التبليغ لا يكون عصيانا للمشيئة وإنما منتهى الطاعه للأمر الالهى ، وهو ما قادنا فيما سبق الى الإعتقاد بأن مفهوم ، ابن عربى، للمشيئة و الأمر والإرادة يجب أن يكون من خلال مفهومه ، للحكم الإرادى، وكذلك مفهومه ، لأمر التكليف، .

---

(١) A.Afthfh, The Mystical Philosoph of Muhid A!din Ibnul Arabi, Cambridge 1993 , pp. 160 , 161 .

(٢) الفصوص ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

٤ - *المنحي الجبري عند الغزالي ومدي حرية الإرادة الالهية :*

ومن النتائج التى ترتبت على المنحى الجبرى فى فكر « الغزالى» مثلا ، أن أفعال الانسان كلها جبرية ، وأن العلم إشراق من الله ، وأن الإرادة مقيدة بالعلم وما يجرى فى عالم الشهادة صورة ما يجرى فى عالم الملكوت ، ففى عالم الملكوت فان الإرادة وهى عين العلم الالهى تحرك القدرة ، وقدرته تحرك قلمه فيكتب القلم فى قلب الانسان علما يحرك إرادته . فيظهر من هذا أن حركة الفعل الانسانى تجرى بنفس الترتيب وبنفس الطريقة التى يجرى بها الفعل الالهى ،فالعلم أصبح قلما لا بإرادته بل بإرادة صانعة وقدرته ، الإرادة تحركت ثم حركت القدرة بعلم القلب على لسان العقل ، وأما الفعل فسراج لا يشتعل بنفسه لكن وراءه مشعل ، وأما لوح القلب لا بنفسه ولكن بالقلم (١) ، والمقصود من هذه القصة لرمزية أننا بازاء عوالم ثلاثة هى عالم الملك ، وعالم الجبروت ، وعالم الملكوت ،وأن هذه العوالم الثلاثة خاضعه للقدرة الالهية والقدرة صفة القادر ،والقادر عالم ومريد ، وكل ما ظهر فى الوجود من خلق تابع لعلمه خاضع لارادته وقدرته .

ومعنى ذلك كما يذكر «جميل صليبا» أن الغزالى لم يجعل إرادة الانسان حرة فى إختيار الفعل الموافق ، بل جعلها مقيدة بالعلم . (٢)

---

(١) احياء علوم الدين ، تحقيق د. بدوى طبانة ، الجزء الرابع، ٢٤٣ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٣٥٦ . راجع أبو حامد الغزالى ، معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، مكتبة الجندى ، القاهرة ص ص ١٩٤ إلى ١٩٦ . راجع أيضاً الغزالى (أبو حامد) المقصد الأسنى ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ص ١٢٧ .

والغزالى يطلق القدرة الالهية والاستطاعة خلافا لما قال به المعتزلة من أن الله إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده فى الدنيا ، ولا يقدر على فعل ما ليس فى صالحهم ، وأما فى الآخرة فان الله لا يوصف بالقدرة على أن يزيد أو ينقص من عذاب أهل النار أو نعيم أهل الجنه - وهى فكرة « الجواد» أو الكريم الذى لا يبقى شيئا من كرمه أو يدخر من جوده ، لأنه لا يبخل على المخلوقات بما فيه صلاحها ،وهى جبرية مفروضة على القدرة الالهية من « المعتزلة» تجعل إرادة الله مقيدة بينما يرى « الغزالى» أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده ، لأنه لايعقل فى حقه الوجوب ولا يسأل عما يفعل.(١)

ثم أن الله تعالى مريد لأفعاله ، والفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز والامكان والترجيح طبقا لنوعية الفعل خيرا كان أو شرا ، فان وقوع أحد الضدين رهن بالإرادة . يقول الغزالى « فى كتابه الاقتصاد فى الإعتقاد» فان اقتضت صفة الإرادة وقوعه - أى وقوع الفعل - فى وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده فى ذلك الوقت لعله تعلق الإرادة به ، فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقا به تابعا له غير مؤثر فيه».(٢)

---

(١) احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ١١٧ . راجع أيضا تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٣٦٠ وفيه يناقش « جميل صليبا» رأى الغزالى فى « رعاية الله للأصلح » التى ذهبت اليها المعتزلة و التى يستنتج منها فرض جبرية صارمة على الإرادة الالهية .

(٢) أبو حامد الغزالى ، الاقتصاد فى الإعتقاد ، تحقيق الشيخ مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ص ٩٢ .

ويرفض الغزالى إعتقاد المعتزلة أن البارى تعالى مريد بإرادة حادثه لا فى محل لأن فى هذا إشارة الى أن الإرادة لا تقوم بذاته وإنما تقوم بغيره .

ثم يدفع الغزالى القول بحدوث الإرادة فى ذاته لأن هذا يعنى أن ذاته لأن هذا يعنى أن ذاته محلا للحوادث وهو ما يوجب حدوث البارى وذلك أمر منكر . وأما الإرادة كما يرأها ، فهى متعلقة بجميع الحادثات ،من حيث أنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته ،وكل مخترع بالقدرة محتاج الى إرادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به ، فكل مقدورمراد وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد ، والشر مراد ، والكفر والمعصية حوادث فهى اذن لا محالة مراده فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (١) وهى حرية الإرادة الالهية التى لا تخضع لشئ أو تحكمها ضرورة ، كما لا يمكن القول بأنها تعمل فى دائرة دون أخرى فلا يصح أن نوافق المعتزلة على أن الإرادة لا تتعلق بالشر أو بالمعاصى فهو قول أقرب الى العجز والقصور تعالى رب العالمين عن ذلك .

وفى مفهوم الغزالى للإسم« اقادر» يوضح أنه ذو القدرة القادرة التى توجد الشئ بتقدير الإرادة والعلم واقعا على وفقهما ، ولا يتردد « الغزالى» فى اظهار حرية الإرادة التابعه للمشيئة ، حيث يذكر أن القادر هو الذى إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل وليس من شرطه أن يشاء لا محالة فان الله تعالى قادر (٢) غير مقيد بما شاء أو أراد .

---

(١) الاقتصاد فى الإعتقاد ، ص ٩٦ .

(٢) راجع الغزالى ، المقصد الأسنى ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ص ١٢٧ .

٥ - مفهوم المشيئة و الإرادة عند الشاذلية :

فاذا ما عرضنا لمفهوم « المشيئة الالهية» كما جاء عند أحد أقطاب المدرسة الشاذلية ، وهو « ابن عطاء الله» (١) وجدناه يقرن بين أدب التوحيد واعتقاد المسلم أن كل شئ يستند الى المشيئة ، ولا يكون شئ الا بمشيئة الله تعالى وارادته أزلا . وكما نفى « عبد الكريم الجيلى » أن تكون المعلومات قد أعطت الحق العلم من نفسها فان« ابن عطاء » ينفى أن تستند المشيئة أو الإرادة الى شئ من الموجودات لا ستحالة وجود النقص فيما يجب له الكمال.

ويؤدى هذا المفهوم لحرية الإرادة والمشيئة الالهية إلى نظرية كاملة فى « إسقاط التدبير» وترك الإختيار ، وهى النظرية التى قدمها باستفاضة ودقة أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابة « ابن عطاء الله السكندرى وتصرفه» (٢) .

فابن عطء الذى يرى أن تدبير الانسان لنفسه جهل إنما يحيل لتدبير الى الله جل شأنه فيقوله « أن الله تعالى هو المتولى لتدبير مملكته عنوها وسفلها غيبها وشهادتها » (٣) .

ويذكر أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى ، أن « ابن عطاء الله

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى ، حكم بن عطاء الله بشرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبى ، مكتبة القاهرة ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) [illegible]جع أبو الوفا التفتازانى (الد[illegible]) ، ابن عطاء الله السكندرى [illegible]تصوفه ، القاهرة ١٩٥٨ ،من ص ١٠٩ إلى ١١٧ .

(٣) ابن عطاء السكندرى ، التنوير فى إسقاط التدبير ، مطبعة صبيح ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ١٧ .

السكندرى، يرى أن الله كما كان مدبرا لإنسان قبل وجوده فى العالم فهو أيضا المدبر له بعد وجوده فيه ، فاذا إعترض معترض وقال كيف يتعلق علم الله بالشئ قبل وجوده ؟ فان الاجابة على ذلك أن علم الله بالشئ قبل وجوده لا يفترق عن علمه بعد وجوده ،وهذا راجع الى تنزه علم الله عن إعتبارات الزمان .(١)

ويقول ابن عطاء « ..فما خلق الإرادة فيك لتكون لك إرادة ، ولكن لتدحض ارادته إرادتك فتعلم أنه ليس لك إرادة » (٢) .

ونحن نتفق مع ما وصل اليه استاذنا الدتور « أبو الوفا التفتازانى »(٣) من أن اب عطاء الله يرى أن الخلق مطلق الإرادة والإختيار ، وتشمل ارادته كل ما فى الوجود بحيث لا يخرج عن قدرته مقدور ، ولا ينفك عن حكمه مفطور ، يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل .

وتتسع دائرة الإختيار وحرية الإرادة الالهية لتصل إلى تدبير كل ما يسعى الإنسان لتدبيره بحيث لا يبقى له تدبير والا إرادة ، الا من خلال التدبير الإرادة الالهية ، يقول أبو الحس الشاذلى « أن كان ولابد من التدبير فدبروا أ لا تدبروا» وقال أيضا « لا تختر من أمرك شيئا واختر ألا تختار»(٤) . وهو موقف واضح من حرية الإرادة الإختيار ثم هو نظرية فى ترك التدير مع الله . يقول أحمد بن محمد الحسنى فى « ايقاظ الهم» لا

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى وتصرفه ، ص ١٠٨ .

(٢) التنوير فياسقاط التدبير ، ص ٦٣ .

(٣) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٤) التنوير فى اسقاط التدبير ، ص ٥ .

شك أن الله سبحانه قدر فى الأزل ما كان وما يكون الى أبد الأبد .(١)

ويقول « ذو النونى المصرى ، فى معنى التوحيد ، أن قدرة الله فى الاشياء بلا علاج وصنعه لها بلا مزاج، وعلة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه وليس فى السموات العلى ولا فى الأرضين السفلى مدبر غير الله»(٢) .

ويميل « ابن عجيبة» الى فهم ابن عطاء الله على نحو يفهم منه اتجاه ابن عطاء إلى الإعتقاد بأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان باعتبار العلم والمشيئة لا باعتبارالقدرة ، فالقدرة قادرة ...وما كونته القدرةوأظهرته لا يمكن أن يكون أبدع من حيث تعلق العلم القديم ، ومع إعتقاده بصلاحية القدرة وامكانية أن يخلق الله تعالى أبدع ما خلق لكن فيما يتعلق بما سبق العلم به ونفذ به القضاء فلم يكن هناك أبدع منهأو كما يذكر ابن عجيبة « ليس فى عالم الإمكان أبدع مما كان فما ظهر فى عالم الامكان وهو عالم الشهادة لا ما كان فى عالم الغيب من المعانى القديمة ولم يظهر أبدع منه . ولن يظهر أبداً (٣) .

،هكذا يمكن أن يكون الرأى فى ابن عطاء الله السكندرى أنه من القائلين بالجبرية الصارمة عندما يتعلق الأمر» بالمشيئة الإرادة» ، ومن القائلى بالحرية عندما يتعلق الأمر « بالقدرة» .

ومع ذلك فلا يجب أن نغضل فكرة الإختيار وسبق التدبير الالهى

(١) أحمد بن حمد عجيبة الحسينى : إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ، الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ ، ص ٣٠١ .

(٢) ايقاظ الهمم ، ص ٣٠٢ .

(٣) ايقاظ الهمم ، ص ٣٠٢ .

للانسان

٦ - سبق التدبير الإختيار المسبق :

وسبق التدبير أو « الاختيار امسبق» فكرة وثيقة الصلة بحرية الإنسان الذى شاء له الله أن ترتبط حريته بعبوديته واستسلامه لما يجرى عليه من القضاء والقدر ، ونحن نظن أن هذه الفكرة « الإختيار المسبق» ليست جديدة تماما فى مجال التصوف الإسلامى فلقد تحدث بولس الرسول عن معنى النعمة التى تعنى « الإختيار المسبق» وقد أشار الى هذا المعنى فى رسالتة الى أهل « رومية» وأهل « أفسس» ونراه يؤثر كلمة الإختيار المسبق على كلمة القدر ، كما تأخذ المسيحية الكاثوليكية فى تعاليمها بمبدأ الإختيار المسبق الايجابى للخلاص والخير ، وترفض الإختيار المسبق للهلاك والشر ، فالله يمنح الجميع نعمته ، فاذا رفضها الانسان تحمل وزر عمله وانفصل عن الله انفصالا قضى الله به منذ الأزل ، علما من الله به «والله لا يحول دون الخطيئة أن أرادها البشر » (١) .

ومع ذلك فقد تطورت فكرة « الإختيار المسبق » عند اصلاحى القرن السادس عشر وفى نظر « جنسنيوس » الذى أصبح عنده « الإختيار المسبق للهلاك والخلاص معاً» كذلك نرى أن القديس « أغسطينوس» والقديس« بلاجيوس» من القائلين بالحرية التى تطرح نفسها أمام الانسان مهما كان ضعفه ، أن الحرية فى متناول يده ، كما يشدد القديس بلاجيوس على « الحرية» وانتفاء التدخل الالهى فى شئون البشر ، فالانسان صاحب إختيار ، وهو ذو إرادة - حرة تختار الخير والشر فلئن أحسن ردت إليه حسنته ، ولأن أساء تحمل وزر الأساءة والعثرة .(٢)

(١) راجع فى الحتمية والجبرية والحرية ، ص ١٥٠ .

(٢) فى الحتمية والجبرية ، ص ١٥١ .

ومما يؤيد فكرة سبق الإختيار أنه لا يمكن تصور الانسان حرا حرية مطلقة والا لا ستطاع خرق كثير من النواميس الالهية وهو مالم يوافق عليه كثيرون من الفقهاء ، والقرآن الكريم يؤيد فكرة « السبق» فى كثير من النواحى .

يقول جل شأنه« وما تشاءون الا أن يشاء الله» (١) ، فاذا قلنا بالإختيار الانسانى فاننا يجب أن نعترف أن الله شاء لنا أن نكون أصحاب قدرة على الإختيار فى مجال الأفعال وفى مجال أوامر التكليف، ولا إختيار فى مجال القدر ، كماأنه لا إختيار فيما يخص به الله الإنسان من رزق ومن غنى وفقر ومن صحة ومرض أو من نفوذ وجاه وسلطان ، أو من هوان وذل ،أو من عقلانية وتعقل ، أو من هوس وجنون .

يقول جل شأنه « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير انك على كل شئ قدير » (٢) .

فالملك يعطى بمشيئة الهية وينزع قهرا ولاإختيار للانسان فيه وكذلك كل ما سصيب الانسان من خير ،وما يقدر عليه من شر سبق به العلم الالهى لإختيار الانسان له .

فالانسان اذن يتحرك فى ظل المشيئة الالهية كما يخضع لما يبدو فى الكون مخصصا بفعل الإرادة الالهية ، ولا يختار منفصلا تماما عن الناموس الالهى ولذلك يجب أن ننظر الى ما يترتب على هذه الأمور فيما

---

(١) سورة الانسان ، الآية ٣٠ .

(٢) سور آل عمران ، الآية ٢٦ .

يحكم الفعل الانسانى ، وفيما يحدث فى الكون .

والسؤال الآن ، هل يفعل الانسان طبقا لما يفرض عليه دون قدرة منه أو استطاعه ، وهل هو مجبر على الفعل جبرا لا إختيار فيه ؟

وهل يمكن الأخذ بالاتجاه الذى سار فيه معبد الجهنى الذى تجمع كتب العقائد الاسلامية على أنه أول من تكلم فى القدر من المسلمين ؟(١).

ثم هل نقول مع « غيان الدمشقى» ، و « معبد النصرانى» (٢) بالجبر الخالص والحتمية الصارمة التى تعنى نفى الفعل عن الانسان وإضافيه الى الله ؟

لقد وصل الإعتقاد بالجبرية الصارمة حدا دفع « جهم بن صفوان» الى الإعتقاد بأنه ليس للانسان قدرة على الفعل ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، ولا قدرة له ، ولا إرادة ولا إختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ،وتغيمت السماء وأمطرت وأزهرت الأرض وأنبتت الى غير ذلك و بل وصل الى حد القول أن الثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبراً . (٣)

---

(١) على سامى النشار(الدكتور) ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١ ، جـ ، ص ٣٨١ .

(٢) الشهر ستانى ، الملل والأهواء والنحل ، طبع القاهرة ، جـ ١ ، ص ٦٢ .

(٣) الشهر ستانى ، الملل والنحل ،طبعة بيروت ١٩٧٥ م ، جـ ١ بالهامش ، ص ١١٠ ، ١١١

ولو أخذنا بهذه الاتجاهات فاننا واقعون لا محالة فى « حتمية» (١) صارمة يخضع لها الكون والانسان خضوعا جبريا لا إختيار له فيه ،مما سيكون داعيا الى إسقاط الثواب والعقاب الذى يترتب على فعل الطاعة أو المعصية لأوامر التكليف وهو محل نزاع المذاهب الكلامية الدائم والمستمر حتى الآن .

٧ - موقف *القرآن* من *الجبرية والحتمية* :

ولو أننا ناقشنا مصطلح الحتمية أو ما نعبر عنه بالجبرية فى ضوء ما يمكن اعتباره نظرية عامة فى حركة الكون والانسان . وكلاهما يتحركان فى طاعة الأمر الالهى ،وهما معا يشكلان جملة كونية فيها يخضع الانسان لقانون الهى يحكم الكون بأسره . لو ناقشنا الحتمية من هذه الناحية الكوزمولوجية سيكون الاعتبار الأول للأمر الالهى المعنى بالايجاد ، وكذلك الأمر الإلهى واجب الطاعه ، وهو الأمر الذى تستجيب له الكائنات والانسان بل والكون بأسره ، وهو أمر الهى أزلى لقوله تعالى « ما أصابكم من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها ، إن ذلك على الله يسير» (٢) .

---

(١) يظهر مصطلح الحتمية فى معجم لا لاند مقابلاً لكمة Determinism التى تعنى أن الحالة الراهنة لظاهرة من لظواهر تشير إلى امكانية التنبؤ بما سيكون عليه الحال فى الستقبل ، كما تأتى اللمة أحياناً بمعنى الضرورة Necessity التى تتحكم فى سير الأشياء والانسان ، وفى المجال الدينى تشير الكلمة إلى معنى القضاءوالقدر Fatalisme . راجع C.F. Laland, Vocabulaire Technique La Phiosophie. Determi- nisme, Necessite. Fatalisme .

(٢) سورة الحديد ، الآية ٢٢ .

وقوله جل شأنه ، يقولون هل لنا من الأمر شئ قل أن الأمر كله لله،(١) .

وتبدو علاقة الطاعة الواجبة والضرورية فيما من أمر الصنعة الالهية فى الانسان فالصنعة خاضعه لفعل الصانع ، والله خير الصانعين ، وقد أتقن صنعته اتقانا عظيما ، يقول جل شأنه ، صنع الله الذى أتقن كل شئ ، (٢) .

فالعلاقة بين الإنسان وخالقة علاقة صنعة صانع ،ومهما أرتفع شأن المصنوع فال يمكن أن يؤت من صفات الصانع إلا بالقدر الذى يبدو منه من حيث دقة الصنع وقدرة الصانع ، لا من حيث بريد المصنوع أن يكون

فالله جل شأنه خالق صانع مطاع ، والإنسان مخلوق مصنوع مطيع لا يملك من أمر نفسه شيئا لقوله جل شأنه ، لله ما فى السموات والأرض ، (٣) . وقوله تعالى ، ولله ملك السموات والأرض وما بينهما واليه المصير، (٤) .

والآيات تشير الى أن الملك والإرادة والتدبير لله وحده أن مشيئتة

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٥٤ .

(٢) سورة النحل ، الآية ٨٨ . ومادة صنع تدور على معنى الإحداث والإيجاد وإنشاء وما اليها من معانى متقاربة فى الإيجاد والفعل ، وتشارك فى الأصل أفعال الخلق والايجاد ، والإحداث ، راجع مادة صنع ، معجم ألفاظ القرآن المفهرس .

(٣) سورة البقرة ،الآية ٢٨٤

(٤) سورة المائدة ، الآية ١٨ .

شاملة للغيب كله ، وما إختيار الناس لأفعالهم إلا عن إختيار إلهى مسبق ، فالهدى والضلال ، والخير والشر والفضلية والرذيلة من الأمور التى سبقت بها المشيئة ، وارتسمت فى العلم الإلهى .

ومهما كان فى القرآن الكريم من الآيات التى يمكن أن تفسر على أن الإنسان يملك حرية مطلقة إزاء الأفعال والأشياء ، وأنه يحض إرادته بفعل الخير والشر دون أن يتعلق ذلك بأى نوع من الجبرية .

فأن الحقائق الدينية والشرعية تشير بدقة إلى أنه لا مجال للخروج على المشيئة الإلهية والإختبار الإلهى ، فالله جل شأنه قد قدر أزلا نوعية الفعل الذى سيقدم عليه كل واحد من عباده . فاذا كان قد قدر هدى البعض ضلالهم فله الأمر وله الملك ، لقوله تعالى « إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء وهو أعلم بالمهتدين» (١) وقوله تعالى « أتريدون أن تهدوا من أضل الله ،ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلاً » (٢).

فاذا قيل ردا على هذا أن ابليس إستطاع عصيان ربه فاننا نقول أن عصيان ابليس لم يكن اجتراءا على عدم الطاعة لله بل هو فى الأصل طاعة للأمر الإلهى الذى جاء فى مشيئة الله منذالأزل ، فقدعلم الحق وقدر فى الأزل أن إبليس سيرفض السجود لآدم لأنه صنعه هكذا ، وخلقه موافق للغاية التى أرادها ، ذلك أننا لو سلمنا .

بإمكانية عصيان إبليس وخروجه على الأمر الإلهى لكان معنى ذلك أن الفعل كان حادثا وجديداً على الله ، لذلك فلم يعد له عدته ، ولكان القول « لماذا لم يسكت الحق عن أمر إبليس بالسجود وهو يعلم عصيانه ؛

(١) سورة القصص ، الآية ٥٦ .

(٢) سورة النساء ، الآية ٨٨ .

صحيحا وهو ليس كذلك لأن الله علم أنه خلق من يعصاه ويخالف التكليف بحكم صنعته .

كذلك لو قلنا أن العصيان كان أمرا حادثا لكان معنى ذلك أن علم الله بالأحداث يأتى بعد وقوعها وهو يخالف طبيعة العلم الإلهى الكامل ، الذى لم يغادر صغيرة أو كبيرة إلا أحصاها ، فعلمه صفة ذاته ، وذاته فوق الكمال والتمام . لذلك فعلمه فوق الكمال والتمام لا يشوبه نقص أو حدوث وهو فوق الماضى والحاضر والمستقبل لقوله تعالى « والله خلقكم وما تعلمون » (١) .

ولقد فطن سبينوزا الى الكمال الإلهى (٢) ذلك الكمال المطلق الذى تصدر عنه الأشياء صدورا حتميا لصدورها عن أعظم صور الكمال على الإطلاق ، ولقد ترتب على فكرة الكمال المطلق عند سبينوزا أن يكون من غير الممكن أن يتغير الفعل لأن ذلك من شأنه أن يكون تابعا لتغير الإرادة الإلهية ، بمعنى أن تعير الله من صورالأشياء فى علمه مالم يوافق عليه سبينوزا ، لذلك يكون مستحيلا من وجهة نظره أن يتغيرالفعل ، أو أن تصبح الأشياء مخالفة لما هى عليه ، وهو ما يختلف تماما مع ما سبق وقدمنا آنفا ، فالله دائما قادر على أن يبدل خيرا مما خلق .

---

(١) سورة الصافات ، آلاية ٩٦ .

(٢) B . spionza, L.. Ethique. tradu tion Nouveelle par Ch. Appuhn, vol., paris, 1934. Garnier-appendice .

وأما القول بأن الأمر الإلهى إنما يتجه الى الخير دائما ، ويكون الشر تبعا لذلك من فعل لإنسان وكسبا له ، فأنه رأى مقبول من الناحية الدينية فى الفكر الإسلامى ، إلا أن الله يبين لنا فى أكثر من موضع من القرآن أن الخير والشر أمر لا حيلة للانسان فيه لقوله تعالى« ان يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فلا رد لفضله» (١) وقوله تعالى « وأن يمسسك اله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يمسسك بخير فهو على كل شئ قدير» (٢) ، فالخير إرادة الله ، والشر ارادته كذلك ونحن نسلك فى أفعالنا وإرادتنا طبقا للمراد الإلهى ، والمراد الإهى هو الجزء من المشيئة الذى خصص شطرا من الغيب بالظهور .

ونحن أيضا نختلف مع سبينوزا (٣) الذى يرى أن إلا فتراض القائل بأن الأمر الإلهى يتجه الى الخير دائما يعنى أن هناك حقيقة خارجية تكون مثإلا للخير الكامل على أن يخلق إرادت حرة ، وهو قادر على أن يخلق موجودات قادرة دون أن يمثل هذا نقصان بالنسبة لقدرته ، أو مخالفة بالنسبة لاراداته .

ويذكرنا هذا بما يقوله Cr Secretan (٤) من أن الله هو الحرية المطلقة . أو أنه حر حتى بإزاء حريته ، فالموجود المطلق لا يملك طبيعة قد فرضت عليه فرضا ، كأنما هو قضاء يعانيه ويخضع له ، بل هو علة كماله وأصل روحيته ، أعنى أنه حرية مطلقة .

(١) سورة هود ، الآلية ١٠٧ .

(٢) سوورة لأنعام ، الآية ١٧ .

(٣) مشكلة الحرية ، ص ١٥٣ .

(٤) راجع فى هذا مشكلة الحرية ، القاهرة ، ١٩٧١ ،. ص ١٥٥ .

فكأن الإنسان حينما يريد فانما يريد ما أراده الله وهو فى إختياره إذ يبدو حرا فإنما جاءت حريته بإختيار إلهى لقوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » (١) .

ويوضح أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى على لسان ابن عطاء الله السكندرى أيضا أن « كل ترتيبات الشرع ومختاراته فهى مختار الله - ليس لك من الأمر شيئ ولابد منه واسمع وأطع» (٢) .

كما يذهب ابن عطاء الله الى أن الله كما هو خالق طاعة العبد فهو كذلك خالق معصيته ، وذلك بمحض عدل منه» (٣) .

ولسنا نفهم من ذلك أن الله خالق الشر ومريده إرادة جبر على العباد ، كما أننا لا نفهم أن الله أراد أن يدفع الى الكون بإنسان خلقه شريرا ثم راح يحاسبه على ما ارتكب من شرور وآثام رغم أنه سبحانه خالقها ومريدها فالشر كما يقول بعض اللاهوتيين (٤) علة الهلاك ، بينما علة إيجاد الإنسان هو إحسان الخالق ، ولا يمكن أن يعنى هذا أن الله خلق الإنسان للهلاك أو من أجل ارتكاب المعاصى ، ومع ذلك فلم يخل تقدير الخالق منذ الأزل من ارادة خلق انسانا يكون وجوده مقترنا بوقوع الشر ، وارتكاب المعاصى .

---

(١) سورة القصص ، الآية ٦٨ .

(٢) أبو الفوفا التفتازانى (الدكتور) ، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، مصر ١٩٦٠ ، ص ١٠٢ إلى ١٠٩ .

(٣) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ١٠٢ .

(٤) راجع مشكلة الحرية ، ص ١٦٠ .

وهكذا تبدو الإرادة الإلهية متحكمة فى الفعل البشرى خيرا كان أم شرا وذلك بحكم أن الصانع جل شأنه قد خلق الإنسان وركب فيه ميله الى الشر ، وميله الى الخير واختار لكل واحد طريقه الذى سيسلكه ، فلكل إنسان غاية من خلقه وايجاده . فقد وقعت جميع الأحداث فى علمه منذ الأزل لقوله تعالى « وما من غائبه فى السماء والأرض إلا فى كتاب مبين» (١)

فوقولها الأحداث كلها فى عمله جل شأنه وإحصائها فى كتاب فوق العرش أمر من أمور الكمال الإلهى الذى لا يشوبه نقص ، بينما إعتقاد الإنسان بحرية تصرفه واستطاعته القيام بالفعل أمر من أمور نقصه وجهله بما قد يقع فى المستقبل ، فلأن علم البشر لا يتجاوز ما يقع من الأحداث فعلا فانه قد يظن أنهم أحرار حرية تعارض حرية الإختبار الإلهى أو حرية تخرج عن نطاق الأمر الإلهى الأزلى وهو ما لا يتفق مع ما سبق وقدمنا من أن المشيئة الإلهية تحوى ما ظهر من الغيب ومالم يظهر ، فاذا تحرك الإنسان طبقا لارادته فانما يكون هذا هو القدر الذى تخصص بالظهور من المشيئة فكأن الإرادة الإلهية حاوية للارادة البشرية فتكون حرية البشر فرع الحرية الإلهية وفى مطاوعةالمشيئة .

٨ - **حتمية القوانين الكونية :**

ان خضوع الإنسان للمشيئة الإلهية ووقوعه ضمن سلسلة كونية يجعله ظاهرة ضمن الظواهر الطبيعية برغم تميزه بالقدرة على الإختيار ، لأن إختياره كان عن إختيار مسبق ، فاذا قيل أن فى هذا المنحى شئ من

---

(١) سورة النحل ، الآية ٧٥ .

الحتمية ، فان القول بحتمية الظواهر الطبيعية (١) أكثر دقة ، بحيث لا

(١) ادعى بعض المناطقة أن القول بقوانين حتمية يقينية من شأنه أن يقف عقبه فى وجه كل تقدم علمى أ اكتشاف مزيد من القوانين التى تسهم فى اضطراد التقدم العلمى ، ولقد بنوا آراءهم على أساس أن اليقين المطلق أشبه باعتقاد خرافى ، يجعل من شروق الشمس كل يوم أمرا حتمياً ، وهو فى نظر علماء الطبيعية ليس كذلك إذ هو نظرهم احتمال على درجة علية من اليقين ، بحيث يصبح إحتمال عدم شروق الشمس أمر يكن إهماله لندرته أو لأنه لم يحدث بعد ، وهذه دعوة إلى ما يسمى باللاحتمية وعدم الثقة المطلقة بالقوانين العلمية ، ويستند دعاة اللاحتمية إلى نتائج البحروث الذرية ويخلصون إلى القول أن العلم الذى نحيا فيه لا شيئ فيه مطلق البته ، أو كما يقول بعض الباحثين لقد راح مفهوم اليقين ، وجزم العلم الآن أن أية قضية اخبارية عن هذا العالم هى فقط احتمالية ولا يقين إلا فى الرياضيات .

ولابد أن الحتمية الرياضية هى التى دعت القديس توما إلا كوينى إلى إلاعتقاد بأن الله لا يمكنه أن يخلق مثلثاً تكون زواياه أقل من قائمين طبقا لفروض الهندسة الإقليدية التى افترضت استواء السطح ، وكأن الحتمية أو اليقين الرياضى يفرض نفسه على القدرة الإلهية ، وهو أمر لم يدم طويلا فقد جاءت مسلمات الألمانى « ريمان» والروسى« لوبا تشيفسكى » لتقول لنا أن هناك مثلثا مجموع زواياه أقل من قائمتين أو أكثر من قائمين طبقاً لنوع المسلمات التى تبنى عليها الرياضيات ، كأن يكون السطح على شكل السطح الخارجى للكرة أو الداخلى للأسطوانة فاذا جاء « لانجفان» ليقول لنا أن النظريات الحديثة فى علم الطبيعة لا تهدم مبدأ الحتمية وإنما تهدم فكرة القوانين اليقينية الصارمة ، أو إنها تنطبق على العالم المركب من أجزاء كبيرة ولا تنطبق على اللامتناهيات فى الصغر فإن هذا يعنى إن العالم الأكبر يخضع لقوانين يقينية حتمية ، وإن المتناهيات فى الصغر تخضع لمبدأ اللاحتمية ، وهو أمر ينقصه التعمق لأن القوانين التى تحكم المتناهيات فى الصغر موجودة ولاتخترع وإنما تكتشف اكتشافاً ، وكل ما يعتقد أنه جديد فى العلم إنما كان أمراً غامضاً على العلماء فلما اكتشف ظن البعض إنه قانون جديد ، غير حتمى ، وهو ليس كذلك ، بل هو قانون أزلى حتمى ، وأفضل ما يقوله المناطقة فى هذا المجال أن ما يعتقد بأنه خاضع لمبدأ اللاحتمية ليس إلا نتيجة لجهلنا بالقانين الصارمة التى تنطبق على المنتهيات فى الصغر،أو هو كما يقول-

يمكن القول أن ما يحدث الآن كان من الممكن عدم وقوعه على هذا « النحو غدا ، فالحتمية تعنى هنا أن ما وقع ،وما سيقع وما هو متوقع أمور لا تخرج عن مسارها المرسوم لها أزلا ، كما لا تشذ عما خلقت من أجله . لذلك فالقول بأن الإنسان هو الذى إخترع الأشياء وصاغ القوانين هو قول عار من الحقيقية ، اذ انه لم يخترع شيئا مطلقا وإنما اكتشف من القوانين والوقائع الكونية ما هو قائم بالفعل فعملة جاء اكتشافا وليس إختراعاً .

والدليل قاطع على أن القوانين الكونية قد صيغت بعناية الهية منذ الأزل لمن يقرأ القرآن الكريم ويستطيع أن يقف على أسراره التى تأتى مكتشفات العلماء مطابقة لها كل يوم . ففى مجال حساب الزمن وحركة الأفلاك يقول سبحانه محددا القوانين الإلهية والعلمية التى تتحكم فى هذا المجال « الشمس والقمر بحسبان» (١) أى يجريان بحساب وإحصاء مقدر .

وقوله جل شأنه « والشمس تجرى لمستقر لها ، ذلك تقدير العزيز العليم ، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم» ،وهى اشارة الى أن الشمس فى حركة دائبة ليل نهار ، لا تفترولا تستقر ، وذلك كله بحساب دقيق قدره العزيز العليم ثم جاء العلم الحديث ليقدم لنا هذه الحقيقة كما هى ،وكان يظن فيما مضى أن الشمس ساكنة .

= « دى برويلى » عجز عن تتبع العلاقات السببية فى مجال المنتهيات فى الصغر .

راجع : ذكى نجيب محممود (الدكتور) ، المنطق الوضعى ، مكتبة إلا نجلو ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

المنطقة الوضعى ، ص ١٠٢ . ص ١٠٣ .

زكريا ابراهيم (الدكتور) ، مشكلة الحرية ، ص ٦٠١٠ .

(١) سورة الرحمن ، الآية ٥ .

كما أن القمريسير فى منازل عدتها ثمانية وعشرون منزلا ، فى ثمانية وعشرون ليلة ، ينزل كل ليلة فى واحد منها لا يتخطاها ، فاذا كان آخر منزل منها دق واستقوس حتى عاد كالعرجون القديم ، أى كغصن نخل يابس ، أو كعنقود التمر حنة يجف ويصفر ويتقوس ، بمعنى أنه يصبح ولا حياة فيه .(١)

والواقع أن العلم الحديث الذى كشف لنا أن الشمس تجرى فى الفضاء فى اتجاه واحد بسرعة قدرها الفلكيون باثنى عشر ميلا فى الثانية (٢) هو نفسه الذى قال لنا أن القمر غير مأهول بالسكان ، ولا يمكن أن تقوم عليه حياة من أى نوع خصوصا بعد تزول رواد الفضاء على سطحه ، فهو عرجون قديم لا حياة فيه أذن .

كما كشف لنا القرآن الكريم عن تفاوت الزمن فى المجرات ، فاليوم المقدر على الأرض بأربع وعشرين ساعة قد يكون ألف سنة فى مجرة أخرى ، وقد يكون خمسة ألف سنة ، وقد يكون أقل من ذلك أو أكثر ، وهى أمور أثبت العلم الحديث صحتها يقول جل شأنه ، أن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون، (٣) . وقول تعالى تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ، (٤) فليس عنده زمان بالمعنى الذى نفهمه نحن على هذه الأرض كما يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى

---

(١) راجع صفوة التفاسير القرآن الكريم ، المجلد الثالث .

(٢) نقلاً عن تفسير الظلال للشهيد سيد قطب

(٣) سورة لحج ، الآية ٤٧ .

(٤) سورة المعارج الآية ٤

(١) بل اننا نميل الى اقول بوهمية الزمان وأنه لا زمان بالمعنى المفهوم إلا من حيث علاقته بالإنسان والحركة .

هذا القانون الجبرى الذى يخضع له الزمان لا يتغير ولا يتبدل ، كما لا يمكن أن يكون غيره ،وعليه تقاس حركة الأفلاك ، وتصنع مركبات الفضاء ، وتحسب الحركة بصفة عامة .

والنظام الحتمى فى القوانين الكونيه صارم ودقيق فلا الليل سابق النهار، ولا تغرب الشمس الى مشرقها كما لا تشرق من مغربها ، ولا تنبت بذرة التفاح فتكون زيتونا ولا العكس ، ولم يحدث يوما أن كان طعم الحنظل حلوا ، كما لم يحدث أن كان الشهد مرا ، وإن أمكن للانسان أن يتدخل فيها من خلال قوانين الوراثة ، فهذه صنعه الله ولا يقدر عليها إلا هو جل شأنه ، وما التغيير الذى يحدثه العلماء فى بعض الظواهر إلا لأن هناك قانون أزلى يسمح بحدوث مثل هذا التدخل ،ثم أن الحتمية الإلهية ظاهرة فى مجال تكوين الإنسان وخلقه ، ولم يستطيع العلم الحديث أن يغير من الأمر شيئا ، لقوله تعالى « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين »(٢) .

وهذه الأطوار التى يمر بها تكوين الجنين حتمية لا يمكن للعلم مهما بلغ

---

(١) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور) ، الإنسان والكون فى الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ ،ص ٥٨ .

(٢) سورة المؤمنون ، الآية ١٤ .

من تقدم أن يغير فيها فيقدم طورا أو يؤخر طورا مثلا ، بل يتعامل العلماء(١) مع هذه القوانين كحقائق ثابته لا تتغير ، ويبنون عليها بحوثهم العلمية فى إلا خصاب والتوليد ، ومتابعة حركة الجنين ونموه واحتياجاته أثناء فتره الحمل .

واذا كان الإنسان قد استطاع معرفة بعض أسرار الحياة وتدخل الى حد

---

(١) رغم هذه الحتمية الظاهرة فى كل شيئ نجد من يدعى من العلماء أن الحتمية الصارمةأمر غير ممكن ، بل هى فرض وهمى لا يمكن قيامه ، وهذا دتوش Jean louis Dettouches يقول أن اللاحتمية الذرية هى واقعه أكيدة لا تقبل جد إلا ولا نقاشا ، ويضيف أن قيمة الرأى القائل بوجود حتمية صارمة فى نطاق الظواهر الخاضعه للميكروفزياء قد لا تزيد عن قيمة الرأى القائل بأن الحركة معدومة أو بأن الأرض منبسطة .

والى نفس المنحى يذهب ادنجتون ، فيقول أن المد الذى استطعنا أن نذهب اليه فى سير أغوار الكون المادى يدلنا على أنه ليس ثمة ذورة من اليقين تؤيد القول بالحتمية .

بل ويربط البعض بين شعورنا الفطريبحرية الإرادة ومبدأ اللاحتمية فيقول العالم إلا نجليزى جيمز جينز James Jeans أن العلم لم يعد يستطيع أن يقدم لنا حججا قاطعة لا سبيل الى تفنيدها ضد شعورنا الفطرى بحرية ارادتنا .

Jean Louis Destoushes, Physique Moderne et philosophie. Hermann & CO. Pairs, 1939 , p. 38 A.Eddington"Sur Le Probelme du Determinisme, trad, France. P. 3, 18 .

راجع مشكلة الحرية للدكتور زكريا ابراهيم فى الفصل الذى خصصه ، للحتمية العلمية، ، ص ٩٥ .

ما فى اجراء عمليات إلا خصاب الصناعى وتكوين الأجنة وأستنساخها ومعرفة نوعها فان ذلك لم يحدث إلا لأن الله قد شاء هذا وقدره منذ الأزل ثم حينما أراده خصصته الإرادة بالظهور فى الزمان المراد .

وهكذا يبدو لنا الكون والإنسان كل لا يتجزز والقوانين التى تعمل عملها فى الظواهر الكونية والطبيعية تؤثر فى الإنسان ، ويؤثر فيها لأن الكل خاضع للعناية الإلهية التى لا تنقطع على حد ما يعتقد ابن سينا من أن الموجود يكون وفق المعلوم على أحسن نظام ، (١) .

واذا كان الله جل شأنه قادر على أن يختارمن العوالم أفضلها طبقا لما يقرره أزلا ، فان هذا يجب أن يكون مفهوما فى نطاق المشيئة والاستطاعة والقدرةالإلهية اللامحدودة ، تلك التى تعنى أن الإختبار الإلهى للقوانين الكونية ، والعوالم المحيطة بالإنسان ، بل وإختيار الله لخلق الإنسان وسط هذا العالم لم تكن أمور ممكنة الوقوع وغير ممكنة الوقوع فى نفس الوقت ، فالإختبار الإلهى ليس ترددا بين أمرين ،لأن الأمر الإلهى واحد ، وهو يقع فى الكون على نحو ما أراد ،بل ولا يمكن أن يكون أمره غير المعلوم فى نفسه أزلا وما يتوهمه البعض من أن الإختبار الإلهى هو تردد بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع ، ما هو إلا وهم ، فالواقع وهم وما عداه مستحيل (٢) إلا اذا غلبت ارادة الله أو سبقت المشيئةبوقوع غير الواقع أو تعديل مسار الظاهرة أو الفعل،فالكل مقدر أزلا

---

(١) راجع اشارات ،ابن سينا، طبعة دار المعارف ، مصر ١٩٥٧ ، جـ ٣ ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٢) إلا يجى (عشد لدين) ، المواقف ، شرح الجرجانى ، القاهرة، ١٩٠٧ ، ص ٧٢ .

لذلك فلا نغالى اذا قلنا مع جون كلوفر، كما وصل الإنسان الى قانون جديد ،فان هذا القانون ينادى قائلا ، ان الله خالقى وليس الإنسان إلا مكتشفا، (١) أو كما يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى ، من أن الكون كله يسوده نظام دقيق محكم ، اذ أن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مضطردة ثابته لا تتبدل، (٢) .

وأما فى مجال الفعل الإنسانى فاننا نراه صادر عن مطاوعة أصلية باطنة فى صميم وجوده .

وهكذا يكون معنى الحرية مرتبط بالطاعة ومعبر عن إختيار أصلى تحققه ذات تشعر بالضرورة الأزلية التى تعد سمة أساسية من سمات الوجود الإنسانى الخاضع تماما للأمر الإلهى ، والمرتبط بأصله فى العلم الإلهى . وقد رأينا رأيا قريبا من هذا عند كارل يسبرز الذى يرى أن الإنسان يشعر بالضرورة الوجودية التى ترين على ذواتنا . كما يقول أن الإختبار الحقيقى إنما هو ذلك الإختيار الضرورى الذى تحققه ذات تشعر بالضرورة الأصلية لذاتها الحقيقية، (٣) . والذات الحقيقية لا تكون إلا ما

---

(١) جون كلفر ، مجموعة مقالات مترجمة بعنوان الله يتجلى فى عصر العلم ، دار احياء الكتب العربية ، ص ١٤٤ ، أورده استاذنا الدكتور ابو الوفا التفتازانى فى كتابة الإنسان والكون ،ص ٦٤ .

(٢) الإنانن والكون ، ص ٦٤ .

(٣) راجع الدكتور زكريا ابراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، دار مصر للطباعة ١٩٦٨ ، جـ ١ ص ٤٢٦ ، ٤٦٧ ، راجع ايضا مشكلة الحرية ، ص ٦١ .

-See too F. CONSETH (Entretiens Presides Par "Deteminisme et Libre Aribtre"Editions du Griffou, Paris, 1944 .

جاء مرتسما فى العلم الإلهى .(١)

وهكذا ننتهى الى مجموعة من المصطلحات التى استخدمها الصوفية والعلماء والمتكلمين ، وهى جلها إتجاهات تعنى أن فكرة الحرية المطلقة من كل قيد أمر بعيد المنال ذلك أنه لو قدر للانسان أن يكون حرا حرية مطلقة لكان الأها أو أشبه بالإله .من هنا تظل مصطلحات من أمثال الضرورة ، والجبرية ، والطاعة ، والإرادة والإختيار المسبق» (٢) فى مجال الإشارة الى وجود نوع من الحرية يمارسه الإنسان فى مجال الحرية الإلهية المطلقة التى قدرت حرية الإنسان أولا وأحكمت قوانين الكون فيما يشبه الجبرية الصارمه أو الضرورة التى تخضع لها حركة الأفلاك والكواكب والنجوم ،وهطول المطر ونمو الزروع والنباتات والتفاعلات الكيميائية ،وحركات الزلازل والبراكين الى آخر هذه الظواهرالطبيعية التى لا يملك الإنسان من أمرها شئ إلا ما يسره الله له وهداه اليه .

٩ - *النتائج* :

يدور هذا البحث حول المشيئة الإلهية وما يتعلق منها بالغيب المطل . كذلك يبحث فى دور الإرادة وعلاقتها بما يظهر فى الكون من المشيئة . ثم

(١) راجع صدر الدينا القونوى ، مفتاح الغيب ، نسخة خطية رقم ٢٧٣ ، تصوف دارالكتب ، ص ١٠ .

(٢) يتحدث القديس أوغسطين عن الإختبار المسبق من خلال نظريته فى « اللطف إلا لهى » التى تعنى ان الله اختار قوما كتب لهم الخلاص والنجاح ، فاذا اختاروا كان إختيارهم تابعا لإختيار الله وإرادته .

See Jacaues Martain De Bergson. Thomas d' Aquin. New York. 1944 . p. 152. 176 .

وراجع ايضا مشكلة الحرية ، ص ١٥١ .

أن الباحث يتابع كيف تخضع الحرية الإنسانية لحرية الإرادة الإلهية ، وينظر اليها من زاوية « المشيئة» و « الإرادة» – و« الحكم الإرادى» .

ومنذ بداية البحث تتحدد مفاهيم « المشيئة» باعتبارها الغيب المطلق ، وهى الوجود بأسره ما ظهر منه وما لم يظهر ، فى حين أن « الإرادة» وهى النسبة الإلهية التى خصصت شطرا من الغيب بالظهور .

وأما « الحكم الإرادى» فهو المصطلح الذى استخدمة « ابن عربى» فى مجال الحديث عن الفعل الإلهى مفضلا له على مصطلح « الإختبار» ذلك أن الإختبار هو تردد بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع ، ولما كان الله جل شأنه لا يتردد بين ممكنات كان من الأجدى والأدق أن يستخدم الصوفية مصطلح « الحكم الإرادى» ، فالإختبار هنا حكم من أحكام العظمة ووصف من أوصاف الألوهية .

كما أن « ابن عربى» اذا قال بنفى الإختبار عن الجناب الإلهى فلأنه يتعارض وأحدية المشيئة . فالمشيئة أحدية الإختبار ولا يعقل الممكن فيها أبدا .

ويحل الجيلى هذا إلا شكال بقوله أن القدم صفة الإرادة عندما يتعلق الأمر بالذات ، وأن الحدوث صفتها عندما يتعلق الأمر بالكون والكائنات ، وهو ما يعنيه الشيخ الأكبر من اعتقاده أن « الإختبار» إنما يرد من حيث النظر الى الممكن من حيث علته وسببيته . لذلك نقرر أننا لسنا بصدد جبرية صارمه مفروضة على الله من مخلوقاته كما هو الحال عند ليبتز Leibitz ، فانه مريد وقادر .

كما يتعرض البحث لبيان حقيقة الأمر الإلهى فيفرق بين أمرين « أمر

التكوين» ، وأمر التكليف» ، ويخلص الى أن الطاعة أو المعصية لا تكون متعلقة « بأمر التكوين ، ذلك أنه مما لا يتعلق به فعل الإنسان ، وأما المخالفة فتقع « لأمر التكليف ، المبلغ للخلق على ألسنة الرسل والمبلغين.

وقد ترتب على هذا أن الصوفية أصحاب هذا الإتجاه راحوا يعتقدون أن الله يأمر بما لا يريد وقوعه ، فالنبى أو المبلغ لا يعرف سلفا ما سوف يقع عندما يبلغ الأمر إلالهى وهو لا يعرف إلا بعد وقوع المراد .

ثم أن الأمر الإلهى لا يعصى فى أصله وإنما تتكون « الابابة» فى القلب عندما يقع الأمر عليه فتكون المعصية ، أو يقع القبول فتكون الطاعة ،وهذا كله خاضع لحكم التكوين .

وعندما يستخدم « ابن عربى» مصطلح الحكم الإرادى فإنما يتفادى إلا الإعتقاد السائد بامكانية أن يكون قائلا بالتعطيل فهو عندما يعلن أن الله أراد الممكنات كما علمها ، أو على نحو ما سبقت به المشيئة وعلى نحو ما جاء فى العلم الأزلى انما ينزه الحق عن حكم الممكنات فى المشيئة فالممكنات لا حكم لها بل الحكم خاضع لما جاء فى العلم .

لذلك فنحن لا نتفق مهماجاء عند الدكتور» ابو العلا عفيفى» وما فهمته الدكتورة» سعاد الحكيم» من أن « ابن عربى» يفرض جبريه صارمه على الإرادة الإلهية ، ويجب النظر الى نفهوومه فى المشيئة من خلال مفهومه «الحكم الإرادى» وكذلك م خلال تدبر آيات القرآن الكريم فى معنى المشيئة والإرادة .

ثم أننا وجدنا « ابن عربى» يقدم مفهوما فى الحرية يتلازم ومعنى العبودية المحققة لله جل شأنه فالعبودية وان كانت صفة الإفتقار والتذلل

رلا أنها افتقار لله الواحد وغنى عن العالمين فليس فيها العبوديه أو افتقار لغير الحق ، لذلك تصبحح العبودية فى هذا الفكر أصل من أصول حرية الإنسان وخلاص من رق الأغيار .

ويطلق « أبو حامد الغزالى» الإرادة الإلهية فلا يوافق المعتزلة على أن الله يفعل الأصلح لعباده ، كما لا يأخذ بفكرة « الجواد» الذى لا يمكن أن يدخل من جوده شئ وانما يفعل الله ما يشاء فلا تجب عليه أفعال بعينها لأنه لا يعقل فى حقة الوجوب لذلك يمكن القول أن الإرادة الإلهية كما تختص بالخير فهى تختص أيضا بالشر وتريده ، فالله اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، وليس من شرط مشيئته أن يشاء لا محالة .

وتظهر فكرة حرية الإنسان عند « ابن عطاء الله السكندرى » والمدرسة الشاذلية من خلال منظور حرية الإرادة الإلهية فيكون تدبير الإنسان لاحقا وتابعا للتدبير الإلهى ، لأن الله وهو مدبر شئون العبد قبل وجوده وهو أيضا مدبر شئونه بعد وجوده ، لذلك نكون بصدد نظرية فى ترك لإختبار والتدبير لله أو نظرية فى « سبق التدبير إلالهى » لذلك يمكن القول أن « ابن عطاء» والشازلية من القائلين بالجبرية الصارمة عدما يتعلق الأمر بالمشيئة والإرادة لأن كل شيئ قد تم تدبيره منذ الأزل ولم تترك المشيئة شيئ ، وهو من القائلين بسبق الإختبار الالهى للفعل الإنسانى ، لذلك تكون طاعه الإنسان ومعصيته عن تدبير سابق . وفكرة السبق التى نتبناها عند الشاذلية مصدرها فى القرآن الكريم كما أوضحنا آنفا .

وفكرة « الإختبار المسبق » وردت فى الفكر المسيحى حيث وردت عند « بولس» الرسول الذى آثر هذا المصطلح على كلمة « القدر» والله طبقا لهذا الفكر يمنح نعمة إلا ختبار المسبق للبشر جميعا ، فاذا رفضها الإنسان

تحمل وزر عمله ، فيكون الثواب والعقاب تابعا لقبول النعمة الإلهية أو رفضها .ويفصل هذا البحث بين المشيئة والإرادة على اعتبار أن المشيئة هى الغيب المطلق والعلم الإلهى الكامل المحيط ، وأما الإرادة فهو الجزءالذى تخصص من المشيئة بالظهور ، ثم نتبين من خلال ذلك أن الكون يحوى أمورا تظل خاضعه لحكم المشيئة ولا يمكن أن ندخل فى حساب حرية البشر أو حرية الإختبار من جانب الإنسان ، فأفعال الإختبار هى تلك التى تعلقت بأمر التكليف وهى تلك التى تقع فى نطاق سيطرة الإنسان عليها من حيث القبول أو الرفض . ومن حيث الطاعة أو العصيان . وأنا الأمور التى تجرى فى الكون دون تدخل منه فأنها تظل خاضعه للمشيئة ، فلا حرية فيما لا فعل فيه ،فحركةالأمعاء وسريان الدم وهضم الطعام ، وحركات النجوم والأفلاك ، وهطول المطر و إمتناعه أمور تخرج عن نطاق الفعل الإنسانى ، فلا طاعة فيها ولا معصية ولا معصية إلا بالقدر الذى يتاح به للانسان أن يتدخل فيها .

ونحن لا نرى ضرورة لادخال هذه الأمور فى البحث عند الحديث عن حرية الفعل أو جبريته لأنها تخرج عن نطاق الأفعال وتدخل فى نطاق النظام الكونى الخاضع بما فيه للمشيئة وحرية الإرادة الإلهية وفيه تبدو الحتمية واضحة .

واذا كنا نوافق ، ابن سينا ، على أن الموجود يكون وفق المعلوم على أحسن نظام فأن هذا يجب أن يكون فى نطاق المشيئةوالإرادة الحرة للخالق جل شأنه ، بمعنى أن الموجود لايقهر الإرادة الإلهية فيعوقها عن أن تتدخل وفق المشيئة ، بل أن المعلوم قدا اتسع ليشمل ما هو موجود وما سوف يوجد مما قدره الله أزلا ، لقوله تعالى ، ألا يعلم من خلق

وهواللطيف الخبير» (١) .

ومن النتائج المترتبة على هذا البحث أن الإنسان خلق مختارا وله حرية ،وهو يمارس حريته فى الاقدام على فعل الخير أو الشر . كما يختار بين الإيمان والكفر أو بين الطاعة والمعصية ، إلا أن هذا لا يقدح فى حرية الإختبار الإلهى كما لا يجوز للانسان أن يظن أنه حر باطلاق ، فالحرية البشرية حرية المراد الإلهى فى الإنسان كما جاء سابقا فى المشيئة ، علم الله ذلك وأخبر به وعلم أنه قد يكون وسيلة المشرك فى القاء تبعه ذنوبه على الله فأخبر عن ذلك سبحانه بقوله « سيقول الذين اشركوا لوا شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ » (٢) . وهو ما يشير الى مسئولية الإنسان عن إختياره للشرك والكفر والمعصية ، ولا مناص له من الحساب على من أقدم على إختياره .

كذلك يظهر أن الحرية البشرية هى حرية المحدود الناقص التى تتحرك ضمن حرية مطلقة هى حرية اللا محدود المطلق الذى أحاط بكل شيئ بعلم ومشيئة وإرادة ، فاذا ظن الإنسان أنه ذو مشيئة فإن مشيئة الله سابقه وتدبير الله محكم لا يغادرا أمرا وإلا ظن الإنسان أنه ذو مشيئة الله سابقة وتدبير الله محكم لا يغادرا أمرا ولا فعلا إلا كان من ورائه واستمع لقوله تعالى « كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه فى دين الملك إلا أن يشاء الله نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذو علم عليم»(٣) فان كان يوسف قد كاد لاخوته حتى يستبقى أخيه فان الحق جل شأنه

(١) سورة الملك ، الآية ١٤ .

(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٤٨ .

(٣) سورة يوسف ، الآية ٧٤ .

يعلن أنه من كيده وأن يوسف قد كاد لأخوته حتى يستبقى أخيه فان الحق جل شأنه يعلن أنه من كيده وأن يوسف ماكان ليدبر أمرا إلا أن يكون بمشيئة الله وتدبيره .

وهكذا لا يصح إلا عتقاد بمجاوزة المشيئة الإلهية ، كمايجب النظر الى كل الأمور على أنها تابعه للمراد الإلهى المسبوق بالمشيئة .

واذا كانت المشيئة الإلهية قد سبقت بأن النار تحرق ، لكن مع هذا يجوز أن يلقى نبى فى النار فلا يحترق ، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبى عليه السلام فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة - كما يقول الغزالى - تقصر النار سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه فتبقيه معها على سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها ، أو يحدث فى بدن النبى صفة تخرجه عن كونه لحما وعظما فيدفع أثر النار (١) يقول الغزالى : وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهدها جميعا فلم ينبغى أن ننكر امكانها ونحكم باستحالتها ، فقد خلق المادة قابلة لمرادته فتتحول العصا الى حية ويتحول النبات فى جسم الحيوان دما ، ويستجيب البحر لعصا موسى فينشق الماء .. وهكذا لاغالب لأمره ولا راد لمشيئته ، والمادة لا تفرض نفسها على المشيذة فتكون نموذجا خارجيا تأتى المرادات إلالهية على غراره نهذه ضرورة غير جائزة على الله جل شأنه .

لذلك وجدنا « ابن عربى» يقول بالحكم الإرادى ولا يقول بالإختيار لأن الإختبار تردد ونقص بينما الحكم الإرادى مشيئة التى تتناسب مع كماله

---

(١) ابو حامد الغزلى ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ، ١٩٨٠ ، م . ص ٢٤٦ .

جل شأنه .

والنتيجة التى يجب ألا نغفلها هى أن القوانين الكونية حتمية بما يحدث فيها من تغيرات أو ربما يضاف اليها كل يوم على يد العلماء ذلك أن القانون الكونى موجود أزلا وكامن فى الطبيعة لا يكشف عن نفسه إلا بمشيئة إلهية . وكثيرا ما ينتظر القانون العلمى أو الطبيعى آلاف السنين قبل أن يجئ أحد العلماء ممن اختصهم الله باكتشاف القوانين الطبيعة فيكتشف القانون فى لحظة من لحظات الزمان . والإنسان هنا ليس إلا مكتشف ، والقول بالإختراع عار من الحقيقة . وأما القول بفكرة الصنعة والصانع التى أخذنا بها من آيات القران الكريم فهى فى صميمها حرية وليست جبرية ،فاذا كنا قد نظرنا إلى الإنسان باعتباره حلقه من حلقات الكون ولذلك اقتضت أن تكون نواميس ثابته حتى يظهر أثر العناية الإلهية دون أن يؤدى هذا الى القول بالجبرية ، بذلك أن الجبرية ، ذلك أن الجبرية شيئ الحتمية شيئ آخر .. ولقد سبق الى رأى قريب من هذا أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى فى بحثه عن « مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى » (١) عندما أوضح أن رأى « ابن رشد» لا يؤدى الى القول بالجبر ذلك أنه يقيم فكرة القضاء والقدر على أساس من الإعتقاد بوجود نواميس ثابتة ، والعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ،

---

(١) راجع الاستاذ الدكتور محمد عاطف انعراقى فى بحثه القيم «مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى » ، نشو فى كتاب دراسات فلسفيه مهداه الى الدكتور ابراهيم مدكور باشراف الدكتور عثمان إمين ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ م ، ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ .

- ويرى الأستاذ الدكتور عاطف العراقى أنه فيما يتعلقبعلاقة الشيئ بنفسه أو الشيئ بفعله فلا يمكن القول بالضرورة أو الجبرية .

وهكذا فان الدكتور محمد عاطف العراقى يقيم مذهبه فى السببية بالرجوع الى فكرة العناية والحكمة الإلهية .وهذا لايؤدى الى أى نوع من الجبرية .. كما أن اعتراف ابن رشد بارادة داخلية من جهة وأسباب خارجية من جهة أخرى لا يؤدى الى الحد من هذه الإرادة ، بل الى تنظيم عملها ، فبالإرادة الداخلية والنظام الكونى الثابت تتضح الحكمة والعناية والغائية ، وهذا أيضا يتضح فى رأى الدكتور ، العراقى ؛ الذى يرى أنه لا ضرورة فى العلاقات بين طبيعة الأشياء وأفعالها وهو رأى يستحق إلا الاحترام ويعبر عن وجهة نظرنا .

اولاً: المراجع العربيـة

١ - إبراهيم مدكور ، الدكتور . فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه .

٢ - إبراهيم ياسين ، الدكتور ، المدخل إى التصوف الفلسفى ، دراسة سيكوميتافيزيقية ، مصر ١٩٩٦ م .

٣ - إبراهيم ياسين ، الدكتور ، مشكلات فى التصوف والفلسفة الروحية ، مصر١٩٨٦ م .

٤ - أحمد فؤاد الأهوانى ، الدكتور ، الفلسفة الأسلامية ، لقاهرة ١٩٦٢ .

٥ - ابن سيناء ، الأشارات والتنبهات ، القاهرة ١٩٥٧م .

٦ - ابن سينا ، النجاة ، طبعة انقاهرة ١٣٣١هـ .

٧ - ابن سينا، الشفاء ، تحتقيق جورج قنواتى ، مصر ١٩٧٥م .

٨ - ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال ، تحقيق د. محمد عماره مصر ١٩٨٣ م .

٩ - ابن رشد ،تهافت التهافت، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٠ - جعفر آل ياسين ، الدكتور ، تجديد الفكر الفلسفى فى الإسلام ، بيروت ١٩٧٦م ،

١١ - جلال محمد عبد الحميد موسى ، الدكتور ،منهج البحث العلمى عند العرب ، بيروت ١٩٨٨ م .

١٢ - جميل صليبا ، الدكتور ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٨١م .

١٣ -على سامى النشار ، الدكتور، مناهج البحث عند المسلمين ، بيروت ١٩٨٤ م

١٤ – الفارابى ، السياسية الدمنية ، طبعة حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٤٦ هـ .

١٥ – الفارابى ، رسالة فى الخلاء ، نشرها نجاتى لوغال ،. وآيديم صابيلى ، جامعة أنقره ، سنة ١٩٥١م .

١٦ – الفارابى : فصوص الحكم ، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، بغداد ١٨٧٦ م .

١٧ – الفارابى . فى الذكرى الألفية لوفاته ، كتاب تذكارى صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣ . تصدير د . إبراهيم مدكور .

١٨ – عمر فروخ (الدكتور) ، عبقرية العرب فى العلم والفلسفة ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٨٩م .

١٩ – عاطف العراقى (الدكتور) ، المنهج النقدى فى فلسفة ابن راشد ، مصر ١٩٨٤م .

٢٠ – عبد الرحمن بدوى(لدكتور) ، النفس عند أرسطوطليس ، مكتبة النهضة القاهرة ١٩٥٤ م .

٢١ – زينب شاكر (الدكتورة) ، مشكلة لحرية فى فلسفة ابن رشد ، مقال فى كتاب ابن رشد مفكرا عربيا ، إشراف د. عاطف العراقى ، نشرة وزارة الثقافة ١٩٩٣ م .

٢٢ – كمال اليازجى (الدكتور) ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بيروت ١٩٧٤ م مترجم .

٢٣ – محمود قاسم (الدكتور) ، فى العقل والنفس، القاهرة ١٩٥٢م

٢٤ - مخائيل صليبا ، المعجم الفلسفى ، بيروت ١٩٩٧٨ م .

٢٥ - يوسف كرم (الدكتور) ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة بدون تاريخ .

٢٦ - يوسف فرحات ، علماء العرب ، جنيف ١٩٨٦ م .

ثانيا: المراجع الأجنبية

27 - A.Affifi : The Mystical philosophy of Muhyid Al Din Ibnul Arabi : cambridge 1939 .

28 - A.Ates : Art Ibn Arabi Encyclopedia of Islam .

29 - A.Ates, Autographs in Turkish Libraries. Oriens. Journal. V6, 1953 .

30 - Berkely : The philposophy of Immaterlism. London. 1974 .

31 - Carrison Fielding, Introdution to History of Medicine. London 1929 .

32 - Donald Campel, Arabian medicine and its influence on the Middle ages London, 1920 .

33 - George Sarton, Introdution to the History of science .

34 - H.Hasse : Art Iraki Encyclopedia. of Islam .

35 - Hilary (Evans), Alternate states of consciouness. London , 1989 .

36 - Jacob Needieman, Asense of Cosmos : New York,1988.

37 - Jacques Martian De Bergson. Thomas d'Aquin :New

Yoek, 1944 .

38 - John White : What is Enlightement, London. 1984 .

39 - Leibnitz, Discourse Metaphysique; Necessite Morale Cite; par Andre verges; Histoire de philosphos .

40 - Max Meyrhof, Thirty three Chinical Observations by Rhoxes .

41 - W.James, The Varities of Religious Experience, London 1975 .